



IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

ALS

118770
CHRIST UND THEOLOGE

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ

LIC. et CAND. THEOL.

GRIECHISCHE EXCERPTE

AUS

HOMILIEN DES ORIGENES

VON

ERICH KLOSTERMANN



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

*Series
Texte und Untersuchungen*



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

BR
45
T4
v.12
pt.3
" **IGNATIUS VON ANTIOCHIEN**

ALS

CHRIST UND THEOLOGE

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

Alexander
EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ, 1870-
LIC. et CAND. THEOL. "

GRIECHISCHE EXCERPTE

AUS

HOMILIEN DES ORIGENES

VON

ERICH KLOSTERMANN



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

ALS

CHRIST UND THEOLOGE

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ

LIC. et CAND. THEOL.

MEINEM VATER

IN DANKBARER LIEBE.

DER VERFASSER.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit hat im vorigen Winter der hochwürdigen Berliner theologischen Fakultät als Probeschrift zur Erwerbung des Licentiatengrades vorgelegen. Wenn ich sie jetzt, ermutigt durch die Anerkennung meiner Lehrer, mit einigen Ergänzungen und Verbesserungen der Öffentlichkeit übergebe, so möchte ich das nicht thun, ohne auch an dieser Stelle meinen hochverehrten Lehrern in Halle, Berlin und Bonn meinen tiefempfundenen Dank auszusprechen für alle von ihnen erfahrene Anregung und Förderung während meiner Studienzeit. Ganz insbesondere gilt dieser Dank meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Ad. Harnack, in dessen Seminar ich die erste Anregung zur Beschäftigung mit den apostolischen Vätern erhalten habe, und welcher in allen Stadien dieser Arbeit mir seinen Rat und seine Anleitung hat zu Theil werden lassen. Wenn ich diese Arbeit meinem Vater widme, so möchte ich damit nicht nur eine Pflicht kindlicher Dankbarkeit erfüllen, sondern auch ein öffentliches Zeugnis des Dankes geben, den ich ihm als meinem theologischen Leiter und Lehrer schulde.

Im August 1894.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung. Vorarbeiten S. 1ff. Aufgabe S. 6. Historische Voraussetzungen S. 7ff.	1 — 10
Erster Teil: Darstellung der christlichen Anschauung und der theologischen Gedanken des Ignatius	11 — 98
Einleitung: Der allgemeine Grundcharakter der ignatianischen Anschauung	11 — 12
I. Glaube an Gott und Christus	13 — 28
1. Der Ewigkeitscharakter der Offenbarung Gottes in Christo	14 — 17
2. Die scheinlose Geschichtlichkeit der Erscheinung Gottes im Menschen	17 — 19
3. Das Bild von der geschichtlichen Person Jesu	19 — 20
4. Die Bedeutung der Gottheit Christi	21 — 28
II. Die einzelnen Heilsthatsachen und ihre Heilsbedeutung	28 — 37
1. Geburt und Gesamt-Erscheinung	28 — 29
2. Tod und Auferstehung	29 — 37
III. Eschatologische Gedanken und die Auffassung des christlichen Heilsgutes im Verhältnisse zu ihnen	37 — 41
1. Eschatologische Gedanken	37 — 39
2. Das Heilsgut als Gegenwärtiges und Zukünftiges . . .	39 — 41
IV. Das christliche Leben in Glaube und Liebe	41 — 59
1. Glaube und Liebe als Grundprinzipien des Lebens . .	41 — 47
2. Die Motive des christlichen Handelns	47 — 59
a. Die innerliche Gebundenheit an Gott. S. 48. —	
b. Die innerliche Gebundenheit an Christus. S. 49. —	
c. Das Vorbild Christi. S. 49. — d. Dankbarkeit gegen Christus. S. 50. — e. Ehre Gottes und des christlichen Namens. S. 51. — f. Gebote Christi und der Apostel. S. 52. — g. Asketische Motive. S. 53. — h. Die Hoffnung auf Vergeltung. S. 57. — i. Die Furcht vor Strafe. S. 58.	
V. Christus und die Gemeinde	59 — 86
Vorbemerkungen S. 59, 60.	

1. Die geschichtliche Veranlassung der kirchlichen Ermahnungen	Seite 60 — 62
2. Die allgemeine Kirche und die Einzelgemeinde in ihrem Verhältnis zu einander und zu Christus	62 — 66
3. Das Gesamtleben und die gemeinsamen Güter der Gemeinde	67 — 69
4. Die gottesdienstliche Einheit (Taufe und Herrenmahl)	69 — 74
5. Beurteilung der Anschauung des Ignatius von der Kirche	74 — 78
6. Die Autoritäten der Gesamtkirche	78 — 86
a. Apostel. S. 78. — b. Evangelium. S. 78—80. —	
c. Altes Testament. S. 80—86.	
Rückblick. S. 86—87.	
Anhang zum ersten Teil: Die sprachliche Eigentümlichkeit der ignatianischen Briefe	88 — 98
a. Wortschatz. S. 88—90. — b. Stil. S. 90—93. —	
c. Formelhaftes und Liturgisches. S. 93—98.	
Zweiter Teil: Die christlichen Anschauungen des Ignatius nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Bedeutung	99—177
I. Paulus und Ignatius	100—118
Vorbemerkung. S. 100.	
1. Die älteren Paulusbriefe	100—103
2. Epheser- und Kolosserbrief	103—107
a. Epheserbrief. S. 103—105. — b. Kolosserbrief.	106—107
3. Die Pastoralbriefe	107—118
a. Die Polemik gegen die Irrlehrer. S. 107—110. —	
b. Die christliche Lehranschauung. S. 110—115. —	
c. Kirche und kirchliches Amt. S. 115—118.	
II. Ignatius und Johannes	118—144
Vorbemerkung S. 118—119.	
A. Die geistige Verwandtschaft	119—131
1. Die johanneischen Grundgedanken bei Ignatius	119—127
a. Der Glaube an Jesus Christus. S. 119—121. — b. Die Heilsthatsachen und die Heilsgüter. S. 121—122. —	
c. Das neue Leben in Glauben und Liebe. S. 122—124.	
d. Stellung zum Alten Testament und zum Judentum. S. 124—127.	
2. Die Verwandtschaft mit der johanneischen Apokalypse	127—129
3. Der Antheil des Ignatius an einer in Kleinasien verbreiteten „johanneischen“ Anschauungsweise	129—131
B. Prüfung der litterarischen Verwandtschaft	131—144
1. Einzelne Stellen	131—136
2. Benutzung der synoptischen statt der johanneischen Erzählung	137—138
3. Die Selbständigkeit der Form bei Ignatius	139—140

4. Das litterarische Verhältniß Justins und der apostolischen Väter zu Johannes im Vergleiche mit dem des Ignatius	Seite 140—144
III. Die geschichtliche Bedeutung der ignatianischen Auffassung des Christentums in seiner Zeit und ihr Verhältniß zur späteren Entwicklung . . .	144—177
A. Ignatius und seine Zeitgenossen. (Apostolische Väter und Apologeten)	144—151
B. Ignatius und die spätere Entwicklung . . .	151—169
1. Die Ansätze zur nächstgeschichtlichen Weiterbildung	151—160
a. Gnostische Elemente. S. 152—154. — b. Marcion. S. 154—156. — c. Irenäus. S. 156—160.	
2. Anticipationen der spätern Entwicklung	160—165
a. Christologie und Heilsauffassung (Melito, Noet, Methodius). S. 160—161. — b. Begriff der Kirche (Cyprian und Pseudodionysius). S. 162—165.	
C. Ignatius und die kleinasiatische Tradition . .	165—177
Anhang zum zweiten Teil: Tabellen I—III	178—206
Tabelle I Ignatius und Paulus (ältere Briefe)	178—184
Tabelle II Deuteropaulinische Litteratur	186—196
Tabelle III Ignatius und Johanneische Schriften . . .	197—206

Abkürzungen.

Ign.	=	Ignatius.
Pls.	=	Paulus.
Joh.	=	Johannes.
Past.-Br.	=	Pastoralbriefe.
P. Eph.	=	Paulinischer Epheserbrief.
P. Rom.	=	„ Römerbrief.
Eph.	=	Brief des Ignatius an die Epheser.
M.	=	„ „ „ „ „ Magnesier.
Tr	=	„ „ „ „ „ Traller.
R.	=	„ „ „ „ „ Römer.
Phld.	=	„ „ „ „ „ Philadelphier
Sm.	=	„ „ „ „ „ Smyrnäer.
Pol.	=	„ „ „ „ „ Polykarp.
Eph. iscr.	=	Inscriptio des Briefs an die Epheser.

Druckfehlerberichtigung.

- S. 9 Zeile 9 von oben streiche das Komma hinter Tradition
 - S. 51 Zeile 1 lies Andern statt anderen
 - S. 56 Zeile 1 lies ἀγγελία statt γγγελία
 - S. 68 Zeile 14 lies Phld 7, 1 statt Ph. VII, 1
 - S. 117 Zeile 15 von unten lies θεοῦ statt θεοῖ
 - S. 131 Zeile 4 von oben lies μὴ statt μὲ
 - S. 150 Zeile 5 von unten lies festen statt besten
-

Einleitung.

Die sieben uns in der kürzeren griechischen Recension erhaltenen Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien nehmen unter den Schriften der apostolischen Väter in mehrfacher Hinsicht eine hervorragende und eigenartige Stellung ein. Trotz ihres geringen Umfanges bieten sie so viele Probleme, so viele wertvolle christliche Gedanken in einem sehr originellen knappen Stile und verraten uns für die Zeit, aus der sie sein wollen, so eigentümlich entwickelte kirchliche Verhältnisse, dass es nicht zu verwundern ist, wenn ihre Echtheit so lange bestritten und ihr Inhalt in den Dienst der verschiedensten Theorien über die ersten Entwicklungsstufen des Christentums gestellt worden ist. Am meisten für den Beweis der Unechtheit verwertet und am gründlichsten untersucht ist ihr Episkopalismus. Auch die Frage, welche Häresien der Verfasser bekämpft, ist nach allen Seiten erwogen und sehr verschieden beantwortet worden. Am wenigsten hat dagegen ihr dogmengeschichtlicher Gehalt Berücksichtigung gefunden. Derselbe konnte zur Entscheidung der Echtheits- und Zeitfrage auch nur mit grosser Beschränkung verwendet werden, und unter der früher sehr verbreiteten Voraussetzung der Unechtheit sind die Gedanken, Aussagen und Formen des unselbstständigen Machwerks von ziemlich untergeordnetem Interesse. Die neueren umfangreichen Untersuchungen von Zahn¹⁾, Lightfoot²⁾ und dem katholischen Theologen Funk³⁾ haben aber gründlich nachgewiesen, dass die sieben Briefe, welche Eusebius nennt, in

1) Th. Zahn, Ignatius v. Antiochien. Gotha 1873 u. Patrum apostol. opp. fasc. II. Lipsiae 1876.

2) J. B. Lightfoot, The apostolic fathers, Part. II. Ignatius a. Polycarp, Vol. I—III. London 1889.

3) F. X. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen 1883. Texte u. Untersuchungen XII, 3.

der kürzeren griechischen Recension echt sind. Bisher ist kein ausführlicher Versuch gemacht worden, Zahn und Lightfoot zu widerlegen. D. Völter ¹⁾ hat durch seine Untersuchung der Frage nichts geändert; denn in Betreff der 6 kleinasiatischen Briefe verteidigt er selbst den unverfälschten ursprünglichen Charakter, und seine Gründe für Abtrennung des Römerbriefs als eines unechten spätern Machwerks sind in keiner Weise überzeugend. Nur durch starke Übertreibung und Aufbauschung der Eigentümlichkeiten desselben, durch viel zu ausgedehnte Verwendung des argumentum ex silentio und durch die Vorstellung von einem Fälscher, der unglaublich raffiniert und geschickt einerseits und ebenso unvorsichtig, vergesslich und ungeschickt andererseits gewesen sein müsste — ein Bild, das mir hier wie anderwärts nie einleuchten will — weiss V. seine Verwerfung des originellen Briefs, den Renan allein für echt halten wollte, zu begründen. Noch willkürlicher ist die Unterscheidung des Verfassers der echten Briefe, eines christlichen Märtyrers, von dem ältern antiochenischen Bischof und seine Vermutung, Peregrinus Proteus sei jener Verfasser. Ich kann überhaupt keine über das Natürliche oder Zufällige hinausgehende Verwandtschaft mit den Schilderungen Lucians entdecken. Wie Harnack (Theol. L. Z. 1894 Nr. 3. S. 73 ff.), so scheint auch mir die Proteus-Hypothese kaum diskutierbar. Letzteres gilt allerdings in noch höhern Grade von dem Vorschlag D. Killen's ²⁾, der dem Bischof Calixt die Ehre der Autorschaft zu verschaffen sucht.

Darf demnach, wie auch Harnack ³⁾ und Loofs ⁴⁾ annehmen und Réville ⁵⁾ von neuem dargethan hat, die Echtheit der sieben Briefe als wissenschaftliches Ergebnis neuerer Forschung gelten, so gewinnt eine Untersuchung der Gesamtauffassung des Ignatius neues besonderes Interesse. Es fehlt nicht an Vorarbeiten in dieser Richtung. Zahn hat in seinem Werke über I. v. A. S. 433—490 ein Kapitel unter der Überschrift: Der Theologe.

1) D. Völter, Die ignatianschen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen 1892.

2) W. D. Killen, The Ignatian. epistles entirely spurious.

3) Harnack, Theol. L. Z. 1886 S. 318; 1891 S. 374.

4) Dogmengeschichte 1890 u. Stud. u. Krit. 1890 S. 658.

5) Jean Réville, Etudes sur l'origine de l'épiscopat in Revue de l'histoire des religions. Tom. XXII 1890 (Paris) S. 1—26, 123—160, 267—288

Hier stellt er zumal diejenigen theologischen Äusserungen des Ignatius zusammen, welche durch den Gegensatz gegen doketische und judaistische Häretiker bestimmt sind. Indem er sich hierbei im wesentlichen auf die direkten Aussagen des Bischofs beschränkt, sind demgemäss nur die Polemik gegen jüdische Gesetzlichkeit, die antidoketischen christologischen Formeln und ihre Bedeutung in Erwägung gezogen, und die ganze Abhandlung dient nur dem Erweise der Echtheit. Für diesen Zweck war es das Wertvollste zu zeigen, dass die lehrhaften Äusserungen des Ignatius mehr gelegentlich veranlasste als dogmatisch selbständige sind, dass sie miteinander in Einklang stehen und mehr apostolische Einfachheit als kirchliche Korrektheit besitzen. Solche Verteidigung war besonders herausgefordert durch die Baur'sche¹⁾ und die Hilgenfeld'sche²⁾ Kritik. Letzterer hatte den dogmatischen Charakter durchaus anders zu bestimmen und damit Unechtheit und spätes Datum zu erweisen versucht. Nachdem er die Gegner als gnostisch-doketische Irrlehrer — vielleicht Valentinianer — charakterisiert, unterscheidet er bei der Darstellung des dogmatischen Gedankenkreises der Briefe selbst: „Die paulinische Grundlage“, — „Das gnostische Element“ — und „Das katholische Prinzip“, verbindet also mit der Darstellung der ignatianischen Gedanken unmittelbar die dogmengeschichtliche Kritik und Analyse. „Die paulinische Grundlage“ ist bei Hilgenfeld nichts mehr als die antijudaistische Polemik. Partiellen Gnosticismus weist er an einigen Vokabeln und an dem angeblichen Intellektualismus und Dualismus nach, und aus beiden zusammen soll sich das katholische Prinzip ergeben. Im wesentlichen beschränkt auch er sich auf die Erörterung der direkten Lehraussagen des Verfassers, ihnen zugleich eine dogmengeschichtliche Stellung anweisend. Das Resultat, welches er dabei gewinnt, ist allerdings nicht mehr zu halten, nachdem inzwischen die Vorstellung vom Paulinismus, vom Gnosticismus und von der Entwicklung zur altkatholischen Kirche bedeutende Änderung und Klärung erfahren hat. Die beste Widerlegung giebt Lightfoot Vol. I, S. 373 ff. in einer Erörterung der theologischen Polemik

1) Die ignatianischen Briefe u. ihr neuester Kritiker. Streitschrift gegen Jos. Bunsen von F. Chr. Baur. Tüb. 1848.

2) A. Hilgenfeld, Die apostol. Väter. Halle 1853, S. 226—251.

zum Zwecke des Echtheitsbeweises und in dementsprechender Beschränkung auf die direkten polemischen und apologetischen Äusserungen. Dagegen setzt noch Pfleiderer¹⁾ in dem den ignatianischen Briefen gewidmeten Abschnitte seines „Paulinismus“ die Unechtheit einfach voraus und charakterisiert den Standpunkt der Briefe als einen dogmatisch verschärften und kirchlich-hierarchisch ausgeprägten Paulinismus. Einzig unter dieser Beleuchtung betrachtet er die Briefe. Festgehalten findet er den rechten Paulinismus nur in der antijudaistischen Polemik. Im übrigen sucht er seine Verflachung nachzuweisen und geht dabei nicht nur auf die Christologie und die kirchliche Verfassung, sondern auch auf die subjektive Seite, z. B. auf die Begriffe und das Verhältnis von *πίστις* und *ἀγάπη* ein. Er berührt damit eine sonst gar nicht angefasste Aufgabe: die nicht direkt ausgesprochenen aber doch überall erkennbaren Züge der subjektiven Seite der ignatianischen Anschauungen zu untersuchen. Aber er thut dies nur, um das Verhältnis zu Paulus zu prüfen, und auch dies nicht in erschöpfender Weise. Ebenso entschieden wie er dabei die Unechtheit voraussetzt, setzt Dorner²⁾ in der Geschichte der Lehre von der Person Christi die Echtheit voraus. Er giebt eine wertvolle Charakteristik der Grundanschauung des Ignatius und seiner Christologie und weist auch auf paulinischen und johanneischen Einfluss hin, ohne dies indessen näher zu bestimmen, und beschränkt sich im wesentlichen ebenfalls auf die direkten Lehraussagen der Briefe. An diese Ausführungen knüpft Jos. Bunsen³⁾ an und führt in breiten, sehr viel abschweifenden Ausführungen die Trümmer vor, welche für ihn von der Dorner'schen Auffassung nach den drei Briefen syrischer Recension, die er allein für echt hält, übrig bleiben: Christus als Offenbarung des ewigen Gottes und neues Prinzip in der Menschheit, Konzentration des christlichen Lebens in Glaube und Liebe, Ansätze zu einer Trinitätslehre, die Auffassung des Abendmahls nach Joh. 6, und die weltumfassende Bedeutung des Christentums

1) O. Pfleiderer, Paulinismus. 1873 S. 482 ff. 1890 S. 487 ff.

2) J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi. 2. Aufl. Stuttgart 1845. Erste Abteil. S. 145—167.

3) Chr. C. Jos. Bunsen, Ignatius v. Antiochien u. se. Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. A. Neander in d. Schriften d. Akademie v. Hamm. II. Bd. 2. Abt. Hamburg 1847, vgl. 6tes Sendschreiben S. 145—178.

im allgemeinen. Die Frage nach der litterarischen Abhängigkeit von Paulus und Johannes bejaht Bunsen. Seine Ausführungen leiden aber nicht nur an einer grossen Unbestimmtheit, sondern sind auch durch die unhaltbare Beschränkung auf die drei syr. Briefe sehr bedeutend beeinträchtigt.

Unter den älteren Arbeiten sind schliesslich auch die Erörterungen von R. Rothe¹⁾ beachtenswert, der mit grosser Plerophorie für die Echtheit eintritt und bei ihrer Verteidigung auch vielfach die Theologie des Bischofs berührt, ihren christozentrischen, einfachen, eigentümlichen Charakter hervorhebt und zumal den Unterschied von der späteren orthodoxen Lehre durch einen Vergleich mit den interpolierten Briefen illustriert. Auch giebt er eine gute Darstellung von dem Kirchenbegriffe des Bischofs²⁾. In allen wesentlichen Punkten von ihm abhängig, aber ohne wissenschaftlichen Wert ist eine kleine Arbeit von C. E. Franke³⁾ über die Theologie des Ignatius, welche in naiver, unkritischer Weise die ganze lutherisch-konfessionelle Dogmatik den Hauptzügen nach in den Briefen wiederfindet. Kritischer und verständiger ist das, was F. Lübkert in einer kleinen systematischen Darstellung der „Theologie der apostolischen Väter“⁴⁾ über Ign. zusammenstellt. Er giebt freilich nur eine ungesichtete Stoffsammlung, die aber als solche, wenn auch durchaus unvollständig, einen gewissen Wert hat, zumal auch die Berührungen mit dem N. T. behutsam und mit kritischer Vorsicht gesammelt sind. Die Episkopatsidee des Ignatius hat neuerdings auch Réville (vgl. S. 2 Anm. 5) auf Grund der Arbeiten von Zahn und Lightfoot ausführlich und treffend erörtert. Nur fehlt auch hier die Klarstellung des Zusammenhangs der Anschauungen vom Episkopat mit der sonstigen Gesamtauffassung des Christentums.

Den Versuch einer nach allen Seiten vollständigen systematischen Darstellung der Anschauungen des Ignatius hat bisher

1) R. Rothe, Anfänge d. christl. Kirche und ihrer Verfassung. Bd. I. Wittenberg 1837. Beilage S. 715—784.

2) Rothe, ebenda S. 145—178.

3) Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche 1842 S. 116—164.

4) F. Lübkert, Die Theologie der apostolischen Väter mit histor. u. krit. Bemerkungen über ihre Schriften. Gotha 1854.

nur der katholische Prof. Nirschl¹⁾ gemacht. Von der Überzeugung ausgehend, dass Ignatius nicht nur ein Bischof von Antiochien, sondern auch Schüler des Apostels Johannes, zweiter Nachfolger des Petrus, der angesehenste Bischof des ganzen Morgenlandes sei, findet er ohne jede Kritik, aber mit grosser Auslegungskunst in den Briefen die ganze tridentinische Kirchenlehre wieder: Trinität, Zwei-Naturen-Lehre, sichtbare katholisch-apostolische Kirche mit allen Prädikaten, göttlichen Episkopat und römischen Primat, Transsubstantiation und alle sieben Sakramente, und schliesslich sogar die ganze tridentinische Lehre von Busse und Rechtfertigung. Eine solche Arbeit braucht nicht im Einzelnen widerlegt zu werden, da sie von total falschen Voraussetzungen ausgeht. Aber um so nötiger ist es, vom Standpunkte protestantischer Wissenschaft aus zu zeigen, welche Anschauungen die ignatianischen Briefe wirklich enthalten²⁾. Unsere Übersicht über die protestantische Litteratur giebt den Nachweis, dass eine neue Untersuchung der christlichen Anschauungen und der theologischen Gedanken des Ignatius v. Antiochien von Wert sein dürfte, und sie giebt zu gleicher Zeit die Grundsätze für die Behandlung an die Hand.

Es ist von der hinlänglich gesicherten Voraussetzung der Echtheit aus eine Gesamtanschauung von der Auffassung des Ignatius vom Christentum zu gewinnen, so, dass sowohl die objektive als die subjektive Seite, die dogmatische sowohl wie die ethische, die individuelle nicht minder als die kirchliche zur Geltung kommen. Hierzu sind nicht nur die Lehraussagen der Briefe an sich, sondern auch deren Verhältnis zum Ganzen, sowie kleine Beobachtungen am Sprachgebrauche zu verwerten, wogegen die antihäretische Seite als mehr accidentelle etwas zurücktreten darf. Soweit sich

1) Dr. Jos. Nirschl, Die Theol. d. heil. Ignatius d. Apostelschülers u. Bisch. v. Antioch. aus seinen Briefen dargestellt. Mainz 1880; in gleicher Richtung vgl.: Dr. Dreher, De Christo deo doctrina Ign. Antiochensis Progr. d. Kön. Kath. Gymn. zu Sigmaringen 1876/77.

2) Dies ist um so wichtiger als die römische Polemik gern Citate aus Ign. benutzt, um den Protestanten das hohe Alter ihrer Anschauungen zu beweisen und sich nunmehr darauf berufen kann, dass auch die protestantische Wissenschaft die Echtheit und das hohe Alter der Briefe anerkannt habe, so z. B. Prof. Einig in Trier im Streit mit Beyschlag 1893/94. (Offene Antwort S. 20.)

aus den kurzen Urkunden ein Ganzes gewinnen lässt, ist dieses dann auf die Art seiner Bestandteile zu untersuchen. Diese Analyse wird mehr darauf ausgehen müssen, geistig-innere Verwandtschaftsverhältnisse aufzudecken, als litterar-kritische Einzelfragen zu lösen. Solche kommen nur insoweit in Untersuchung, als sie zugleich auf die theologische Charakteristik entscheidenden Einfluss haben. Dies ist nur beim Verhältnis zur johanneischen Litteratur der Fall. Ausser der Erörterung der Beziehung zu neutestamentlichen Schriften und Männern wird ein Vergleich mit den Zeitgenossen des nachapostolischen Zeitalters, eine Prüfung, wie weit die heidnische Abstammung des Verfassers auf seine Gedankenwelt einwirkt, und schliesslich eine Fixierung der Anknüpfungspunkte für die spätere kirchliche Entwicklung zur allseitigen Charakteristik beitragen. In dieser Richtung giebt schon Loofs eine Skizze in seiner Dogmengeschichte (§ 15 cf. 17, 1. 18, 8, 24. 21, 1. 27, 3 a u. b), und reiche Ausbeute in zerstreuten Bemerkungen bietet Harnack's Dogmengesch. I (besonders die 3. Aufl. 1894) und Lightfoot's grosser Kommentar (Vol. II).

Was die historischen Voraussetzungen für unsere Untersuchung anbetrifft, so ist darüber so Ausführliches bei Zahn und Lightfoot zu finden, dass es müssig sein würde, hier dasselbe zu wiederholen. Nur wenige Bemerkungen mögen unsere Stellung zu strittigen Fragen angeben. Zuerst: Wann hat Ignatius geschrieben?

Der augenblickliche Stand dieser Frage scheint mir folgender zu sein. Nachdem Zahn mit zu grossem Vertrauen sich auf die eusebianische Tradition stützend nach dieser das Martyrium des Bischofs mit Sicherheit unter Trajan gesetzt hatte¹⁾, hat Harnack²⁾ durch seine bekannte Untersuchung über die Zeit des Ignatius dieses Vertrauen erschüttert und den schematischen Charakter der eusebianischen Bischofsliste aufgedeckt, daraus aber auch sofort den Schluss gezogen, dass auf die Tradition vom Martyrium des Ignatius unter Trajan gar kein Wert mehr zu

1) Zahn, Ign. v. A. S. 56 ff.

2) Ad. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den spätern Historikern. Leipzig 1878.

legen sei. Erbes und Lipsius haben ihm widersprochen¹⁾, ohne jedoch eine bessere Erklärung für den aufgedeckten Thatbestand zu geben. Beide nehmen die Verschiebung einer ursprünglichen Gleichsetzung der antiochenischen und der römischen Bischofsliste an, und Lipsius geht wie Harnack auf Julius Africanus zurück, aber dann noch weiter auf eine noch vor diesem liegende alte Chronik, welche die antiochenische Bischofsliste bis auf die Apostel zurückgeführt habe. — Wirklich gefördert ist die Sache erst durch die Beobachtung Horts, dass der Schematismus des Euseb kein in Olympiadendifferenzen berechneter sei, wie Harnack auf Grund der armenischen Lesart der römischen Liste annahm, sondern ein völlig synchronistischer, wie sich dies bei Zugrundelegung des Hieronymus-Textes (für die römische Liste) herausstelle. Das Recht, letzteren für einen dem ursprünglichen Text Euseb's näherstehenden halten zu dürfen, hat Lightfoot nachgewiesen²⁾. Welcher Art der eusebianische Schematismus sei, ist aber letztlich indifferent. Jedenfalls steht fest, dass ein solcher vorhanden ist, und das nimmt der Datierung auf Trajans Zeit natürlich jede Sicherheit. Rührt nun, wie man mit Harnack gleichfalls als gewiss annehmen darf, dieser Schematismus von Julius Africanus her und zeigt sich doch gerade beim Amtsantritt des Hero, des Nachfolgers des Ignatius, eine Unregelmässigkeit, so wird man die Möglichkeit einer richtigen historischen Tradition über die Zeit des Ignatius zwar nicht aufs Jahr, aber doch nach der kaiserlichen Regierungsepoche für nicht so fernliegend erachten dürfen. Fehlt uns doch auch jedes dem Euseb widersprechende Zeugnis; die Angaben bei Origenes, der den Ign. als zweiten Bischof nach Petrus nennt, dürfen auch nicht ganz für nichts geachtet werden. Nur die Martyrien und den Joh. Malalas hätte Völter nicht wieder anführen sollen, um seine Idee von den zwei Martyrien, dem des römischen Ignatius, des Briefschreibers, und dem des antiochenischen Märtyrers, des alten Bischofs, durchführen zu können. Da wäre es

1) Erbes in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1879 S. 464 ff. Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880 S. 236 ff.; dort oder in d. Résumés der Verhandlungen bei Funk, Echth. d. ign. Brf. S. 124—133 oder Völter S. 68 ff. ist das Nähere zu finden; vgl. auch Gutschmid in d. Theol. L. Z. 1880, 4.

2) Lightfoot, The Apost. Fathers. Part. I. Clement of Rome p. 224; vgl. Theol. L. Z. 1891 S. 426.

doch besser, dem Zeugnis des Irenaeus und des Euseb in betreff der Authentie des Römerbriefs Glauben zu schenken, als so späten, unzuverlässigen Quellen wie dem Joh. Malalas. — Ich glaube daher diesen Verhandlungen vorläufig als Resultat entnehmen zu dürfen, dass zwar die Datierung des Euseb nicht mehr als ein unbedingtes Veto gelten darf, wenn aus wichtigen inneren Gründen eine spätere Ansetzung unsrer Briefe für notwendig gehalten werden sollte, dass aber andererseits die unwidersprochene Einheitlichkeit der Tradition_x über das Martyrium unter Trajan, für welche indirekt auch Origenes zeugt, durch den Schematismus der einzelnen Zahlen in der Liste des Julius Afric. resp. des Euseb nicht so belanglos wird, dass sie nicht ein Gegengewicht gegen partielle innere Schwierigkeiten bieten dürfte. Wenn es nicht gelingt, auf dem Wege der innern Kritik eine Entscheidung herbeizuführen, wird man einstweilen auf eine solche verzichten müssen, weshalb sie denn auch unsrer Untersuchung nicht zu Grunde gelegt werden darf. Dieselbe muss selbst einen Beitrag zur Lösung der Zeitfrage liefern. Die erwiesene Echtheit der Briefe beschränkt den möglichen Zeitraum auf die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Was die Frage nach den Irrlehren, welche Ign. bekämpft, angeht, so scheint es mir notwendig, zunächst jeden Brief für sich zu betrachten. In Ephesus, Tralles und Smyrna ist die Einheit der Gemeinde jedenfalls durch doketische Bestrebungen gefährdet, welche bisher noch von aussen an die Gemeinde herantreten, deren Propaganda aber durch die Unregelmässigkeit der christlichen Gemeindefeiern und den Mangel an festem Zusammenhalt erleichtert wird. Letzteres ist ein Fehler, den Ign. in allen fünf Gemeinden rügt und durch eindringliche Mahnungen zur Einheit zu beseitigen sucht. Die Gefahr ist erst im Entstehen, und der feste Zusammenschluss der Gemeinden und aller ihrer Glieder unter ihren Leitern soll das Eindringen der fremden Lehren in die Gemeinde hindern und vor Zersplitterung und Streit behüten. In den Briefen nach Magnesia und Philadelphia wird vor Doketismus nicht ausdrücklich gewarnt, obwohl diese Nachbarstädte doch gewiss ebenso wenig vor jener Propaganda geschützt waren. Hier bekämpft Ign. den Judaismus, der noch an der jüdischen Sabbathfeier festhielt, allen unnützen *μυθεύματα* Glauben schenkte und dadurch die Gnade Christi verleugnete (M. 8—11). In Philadelphia

waren diese Judaisten heidnischer Abstammung, hatten augenscheinlich schon in der Gemeinde Boden gefunden, und mit Ign. bei dessen Durchreise disputiert; kurz nach des Bischofs Abreise war es zu einer wirklichen Spaltung gekommen. Es handelte sich dort, wie wohl auch in Magnesia u. a. um die Autorität des A. T., sei es um das jüdische Gesetz (Sabbath, Beschneidung, Priester), sei es auch um die Propheten, über die Ign. mehrfach sich ausspricht. Soviel kann mit Sicherheit behauptet werden. An geeigneter Stelle in unsrer Untersuchung soll der Versuch gemacht werden, diese Angaben zu kombinieren. Als sichere Voraussetzung für das Ganze darf aber eine solche Kombination nicht behandelt werden, zumal sie von mir in einer neuen Form vorgeschlagen wird. Deshalb vorläufig nur diese kurze Erinnerung an die sicheren Punkte.

Über die Persönlichkeit des Ignatius¹⁾ wissen wir wenig. Jedenfalls war er heidnischer Abstammung. Er scheint eine leicht erregbare Art gehabt zu haben und jedenfalls eine gewisse Überschwänglichkeit, die besonders im Römerbrief hervortritt. Auf ihre Rechnung ist auch das Mass der Ergebenheits- und Demutsausdrücke zu schreiben, die sich übrigens an paulinische zum Teil anlehnen.

1) Vgl. besonders die vorzügliche Charakteristik v. R. Rothe, Anf. d. chr. K. S. 718 ff.

Erster Teil.

Darstellung der christlichen Anschauung und der theologischen Gedanken des Ignatius.

Einleitung.

Für unsere Aufgabe, ein Bild von dem Christentume des Bischofs zu gewinnen, gilt es zu beachten, dass wir nur Urkunden von geringem Umfang besitzen und aus ihnen wiederum nur ersehn, welches seine christliche Anschauung zur Zeit seiner Reise war. Wir kennen nichts von Ignatius aus der Zeit, wo er ruhig in der Gemeinde seines Dienstes waltete. Wir kennen nur die Äusserungen des Mannes, der, schon zum Tode verurteilt und in Ketten gelegt, in der Hoffnung das höchste Ziel des Christen in wenig Wochen durch den Märtyrertod zu erreichen, an fremde Gemeinden seine Ermahnungen in ziemlicher Erregung niederschreibt. Zugleich stand er unter dem unmittelbaren Drucke der Sorge um das Umsichgreifen einer gefährlichen Irrlehre und Spaltung. Beides muss seinen Gedanken eine ganz bestimmte individuelle Wendung gegeben haben und erschwert es uns, eine allseitige Charakteristik seines Christentums so zu geben, dass wir annehmen können, nicht nur ein Momentbild, sondern ein Porträt vor uns zu haben. Ein Zug aber geht unverkennbar durch alle sieben Briefe: Die zentrale Stellung, welche Jesus Christus im Denken und Empfinden des Bischofs einnimmt.¹⁾ In aller Erregung und Sehnsucht klingt ein Wunsch durch: *ἔχεινον θέλω τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἔχεινον ζητῶ τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα* (R 11), und in allem Eifer gegen die Irrlehrer lautet seine Klage: Was nützen mir die, die mich loben, aber meinen Herrn schmähen; gegen alle Berufung auf die *ἀρχαία*

1) Dies ist der allererheblichste Unterschied d. ignatian. Briefe von der gesamten übrigen nachapostolischen Litteratur, welche die Person Christi sehr zurücktreten lässt.

des alten Bundes nur die eine Antwort: ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖα Ἰησοῦς Χριστός etc. Alle Wertschätzung der Propheten nur, weil sie Christum verkünden, alle Ehre den Bischöfen, weil sie ἐν γνώμῃ Χριστοῦ leben. Ein Bischof, Ein Lehrer: Jesus Christus. Er ist unser Leben. Wie können wir ohne ihn leben? (M 9, 2). Oft in sehr kühner Konstruktion fügt er als Schluss bei: ὁ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, und zwar ist es der Herr, der vom Weibe geboren, getauft, für uns gestorben und auferstanden ist, und dessen Wiederkunft erwartet wird. Diese zentrale Bedeutung der geschichtlichen Person des Herrn und des Verhältnisses zu ihm teilen die ignatianischen Briefe mit den kanonischen, und das giebt ihnen ihren christlichen Wert, der über den theologischen hinausgeht. Von diesem Punkte aus sind alle Aussagen des Ignatius zu betrachten, denn auch ihm scheint sich von hier aus alle seine Erkenntnis erschlossen zu haben. Hier wurzelt auch sein heiliger Zorn gegen die Irrlehrer, hier seine fast krankhafte Sehnsucht nach dem Märtyrertode, hier gerade knüpfen die selbstständigen theologischen Gedanken des Lehrers an. Halten wir dies als Mittelpunkt fest, was es bei Ignatius selbst war, nur dann ist es methodisch gestattet, aus den zerstreuten Gedanken und gelegentlichen Andeutungen in systematischer Weise ein Ganzes herzustellen.

Unsere Untersuchung wird daher nach einer kurzen Erörterung seiner Gottesvorstellung die Christologie voranzustellen haben, um dann die Auffassungsweise der Heilsbedeutung der Erscheinung Christi und seines Heilswerkes zu prüfen. Ist so ermittelt, welchen Seiten des Christus-Glaubens Ignatius am meisten abzugewinnen weiss, so schliesst sich daran von selbst sein Verständnis des christlichen Glaubens und Lebens beim Einzelnen sowohl wie in der Gemeinde. In der Betrachtung der Bedeutung und der Lebensbedingungen der letzteren fasst sich das Ganze noch einmal so zusammen, dass das Eigentümliche des ignatianischen Christentums scharf hervortritt. Diese Einteilung des Stoffes wird auch dem Umstande gerecht, dass in den direkten Lehräusserungen und Mahnungen des Bischofs das Christologische und das die Einheit der Gemeinde Betreffende beherrschend im Vordergrunde steht.

I. Glaube an Gott und Christus.

Handelt es sich um das Verständnis des Ignatius vom Christentum und ist das Christentum nichts anderes, als die durch Jesus Christus erschlossene rechte Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, so fragen wir zuerst natürlicherweise nach der Vorstellung, die der Bischof von Gott hat, nach der Art, wie er von ihm redet. Wer das übliche Urteil über die Geringwertigkeit der Gedanken des nachapostolischen Zeitalters teilt und wer es beim Studium von Clemens, Barnabas u. Hermas durch unmittelbaren Vergleich mit dem N. T. relativ bestätigt gefunden hat, der muss bei Ignatius eine unerwartete Ausnahme konstatieren. Während man bei jenen selten mehr als einen einfachen, edlen Monotheismus wahrnimmt und nur das Lob des Schöpfers und seiner Güte preisen, den Ernst seiner Vergeltung schildern hört, ohne dass die Liebe, die in Christo erschienen, genügend gewürdigt wird, steht bei Ignatius letzteres beherrschend im Vordergrund¹⁾. Irgendwelche Erörterung über Wesen, Eigenschaften oder Werke Gottes findet sich in unseren Briefen nicht; ja nicht einmal Beiwörter, an denen Ignatius sonst reich ist, charakterisieren Gott als Schöpfer oder Weltlenker oder sonst in seiner kosmischen Bedeutung. Seine Namen *πατήρ*, *ἐπίσκοπος πάντων* (M 3), *ποιμὴν* beziehen sich alle auf sein Verhältnis zu den Christen. Er ist der Vater überhaupt und der Vater Jesu Christi im Besonderen (*θεὸς πατήρ* 10mal; *πατήρ* 8mal; *ὁ πατήρ* 15mal; *πατήρ Ἰησ. Χρ.* 5mal; *πατήρ ὕψιστος* 1mal: R. iser.). Der Monotheismus ist M. 8, ² deutlich bezeugt, aber auch dort nicht um einer einheitlichen Weltanschauung willen, sondern um die unzerreissbare Einheit der christlichen Gemeinde zu betonen (ebenso M. 7, ²). Seine Unsichtbarkeit wird zusammen mit seiner allwissenden Allgegenwart hervorgehoben, um an die Verantwortung gegenüber dem Unsichtbaren zu erinnern. Von andern

1) Man vergleiche nur:

Herm. Mand. I *πρῶτον πάντων πιστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καθαρίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.*

u. Ign. M. 8, ² *εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Vgl. ebenso 1 Clem. XIX ff. Herm. Vis. I, 6 u. a.

Eigenschaften kommen auch nur diejenigen vor, die sich in seinem Heilswerk bezeugen: seine Liebe (indirekt M. 5, 2. Phld. 1, 1. R. iscr.), seine Geduld (Eph. 11, 1 u. Pol. 6, 2), sein Mitleid (Tr. 12, 3. Phld. iscr. Sm. 12, 2), seine Gnade (M. 2. 8. Sm. 13 u. oft), seine durch die Christen zu bewahrende Ehre (*εἰς τιμὴν θεοῦ* Eph. 21, 1 u. 2. M. 3, 2. Tr. 12, 2. Sm. 11, 2. Pol. 5, 2), sein Heilswille (*γνώμη* od. *θέλημα* Eph. 3, 2 u. oft), seine *ἐπιείκεια* (Phld. 1, 2) *δύναμις* (M. 3, 1. Sm. 1, 1) u. s. w. Die, welche diesen einen christlichen Gott nicht kennen, sind überhaupt *ἄθεοι* (Tr. 3, 2. Tr. 10, 1). Woher Ignatius diesen einfachen festen Glauben an einen persönlichen Gott und an dessen Liebe und Gnade hat, sagt er M. 8, 2: *ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. In ihm haben wir die Erkenntnis Gottes (Eph. 17, 2 *λαβόντες θεοῦ γινώσκω ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χρ.*). Dies ist bei unserm Bischof nicht nur eine gelegentliche Redewendung, sondern bezeichnet wirklich charakteristisch seine ganze Auffassungsweise. Sein Gottesglaube ist zugleich unmittelbar Christusglaube; daher muss seine Christologie besprochen werden, ehe das letzte Wort über seinen Gottesbegriff gesprochen werden kann. Durch Christus, seinen Sohn, hat sich der eine Gott offenbart. Wie dies näher zu verstehen ist, in welchem Verhältnis Gott und Christus zu einander gedacht sind und in welchem Sinne die göttlichen Namen auf Christus übertragen sind, ist also der nächste Gegenstand unsrer Untersuchung.

1. Der Ewigkeitscharakter der Offenbarung Gottes in Christo.

Was in Jesu Christo erschienen ist, ist in der Ewigkeit bei Gott vorbereitet; es sind die *μυστήρια κρυφῆς*¹⁾, die göttlichen Geheimnisse, welche nun eine laute Verkündigung geworden sind. In der Zeit der Ruhe Gottes sind sie bereitet und treten für die Welt und die Zeiten in Erscheinung, indem Jesus Christus erschien, der helle Stern mit unaussprechlichem Lichte, der alle anderen Sterne überragt. Er ist der Hohepriester²⁾, dem die Geheimnisse Gottes anvertraut sind und der sie offenbart. Von dieser *οἰκονομία*, die bei Gott ihren Anfang, ihre geschichtliche

1) Vgl. Eph. 19, 1—3.

2) Phld. IX, 1 *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ*.

Erscheinung aber und ihren letzten Zweck in dem *καινὸς ἄνθρωπος* hat (Eph. 20, 1), verspricht der Bischof den Ephesern noch einmal genauer zu schreiben. Er ist aber wohl nicht mehr dazu gekommen. In unseren Briefen berührt er diese Vorbereitung in der Ewigkeit nur ganz kurz und einfach im engsten Zusammenhange mit seinen christologischen Aussagen. Nähere Spekulationen finden sich nicht, aber in konkreter Realität wird der Ewigkeitscharakter der göttlichen Offenbarung zum Ausdrucke gebracht durch Hinaufdatierung in eine himmlische Vergangenheit. Aber diese antike Art, das Ewige zu denken, ist so unreflektiert und einfach wie bei Paulus und fern von den späteren mythologisierenden Formen.

Die Aufdeckung jenes göttlichen Geheimnisses bestand darin, dass Gott in menschlicher Lebensform offenbar wurde¹⁾. Damit nahm das bei Gott Vorbereitete seinen geschichtlichen Anfang (Eph. 20). Auch der Träger dieser Offenbarung ist aus der Ewigkeit. Er war *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί* und erschien jetzt in der letzten Zeit (M. 6, 1). In diesem Worte ist sowohl seine Verschiedenheit vom Vater als seine persönliche Präexistenz deutlich gegeben, also jeder ausgeprägte Modalismus ausgeschlossen. Ebenso sicher ist aber auch der geschichtliche Jesus als Ausgangspunkt kenntlich, wenn gerade dieser Satz gesagt ist von einem Jesus Christus, dessen *διακονία* den christlichen Diakonen vertraut ist. Denn die *διακονία Ἰησ. Χρ.* ist doch diejenige, die er selbst vorbildlich ausgeübt hat in seinem geschichtlichen Leben. Viel charakteristischer aber als diese immerhin vieldeutige Aussage ist eine andere M. 7, 2: *Ἰησ. Χρ. τὸν ἀφ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρῆσαντα*. Hier ist Ausgang und Hingang mit dem beständigen Sein zusammengefasst, damit aber die zeitliche Betrachtungsweise überhaupt aufgehoben und das Sein beim Vater als eine ewige Grundbestimmung gegeben, ohne dass die persönliche Vorstellungsweise dadurch beseitigt wäre. Dagegen fehlt jedes Wort von einer Beteiligung an der Schöpfung oder Weltregierung, wie wir sie bei Pls, Joh. und auch Herm.²⁾ finden. Die einzige Aussage

1) Θεοῦ ἀνθρώπινως φανερούμενον εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς.

2) Sim. IX, 12, 3 σύμβουλον τῷ πατρί (v. heil. Geist) cf. Barn. 18, 1. Clem. 16, 2.

über Christi Sein beim Vater steht Pol. 3, 2: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν· τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. Die letzten Worte zeigen zunächst deutlich, dass der Verfasser an die geschichtliche Person Jesu denkt, die ersten betonen die Überzeitlichkeit und Überweltlichkeit. Der Zusammenhang lehrt, dass speziell an den künftig wiederkommenden Herrn gedacht ist. Also sind die Gegensätze keine zeitlichen, als ob betont werden solle, er sei erst ἀόρατος gewesen und dann ὁρατός geworden, erst ἀπαθής gewesen und dann παθητός geworden¹⁾, sondern er war seinem Wesen nach überzeitlich, unsichtbar und ἀπαθής auch in Leben und Tod, aber er ist offenbar geworden, fassbar geworden gerade durch das, was er um unsertwillen litt. Deshalb kann Ign. Eph. 6 auch sagen: προῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, was dem „ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν“ widersprechen würde, wenn man die Worte streng zeitlich deutete. Man hat kein Recht das προῶτον — τότε, da einmal die Präexistenz durch M. 6 gesichert ist, etwa wie bei Justin Dial. 34 Apol. I. 52, 3 auf zwei Parusien zu beziehen, was dem Zusammenhange ganz fremd ist. Es ist nur zu erklären als logischer Gegensatz, in welchem nach der antidoketischen Tendenz von Eph. 6 der Ton auf der Wirklichkeit des Leidens liegt. Der Grundgedanke ist die Offenbarung Gottes in menschlicher Lebensform, die Erscheinung des Ewigen in der Zeit. Die ewige göttliche pneumatische Seite an der Person des Herrn ist das eigentlich Wertvolle aber eben in ihrer wirklich geschichtlich offenbaren Fassbarkeit und Einigung mit dem Fleische. Letzteres leugneten die doketischen Irrlehrer und damit — für Ignatius — die Offenbarung, die Wirklichkeit des göttlichen Wesens überhaupt. Es ist charakteristisch, dass gerade im Römerbrief, wo das antidoketische Interesse nicht vorliegt, die Äusserung sich findet: ἐν πατρὶ ὧν μᾶλλον φαίνεται (Rm. 3) d. h. erst in seiner Erhöhung und Unsichtbarkeit ist der Herr in seinem eigentlichen göttlichen Wesen ganz offenbar geworden.

1) Bei Justin bezieht sich das παθητός auf die erste Parusie, das ἀπαθής auf die zweite, augenscheinlich eine Justin'sche Ausdeutung einer von der Gemeinde überlieferten und von Ign. noch anders verstandenen Formel; cf. Justin. Apol. I, 52, 4. Dial. 34, 7. 39, 13. 41, 4. 49, 6. 52, 1. 68, 20 u. a. Auch das ὑπομείναντα ist ein bei Justin häufiger Ausdruck.

Gilt dies auch nur, sofern vorher zunächst seine Göttlichkeit durch Offenbarung im Fleische offenbar wurde, so zeigen die Worte doch mit wünschenswerter Deutlichkeit, dass das Interesse des Ignatius an dem göttlichen Ewigen haftet, was überzeitlich ist.

2. Die scheinlose Geschichtlichkeit der Erscheinung Gottes im Menschen.

Hiernach sind aber dann alle die antidoketischen Formeln zu beurteilen. An der ersten Stelle Eph. 7, 2¹⁾ stehen die menschlichen Prädikate alle voran, aber c und d zeigen deutlich, dass die Betonung der menschlichen Seite Mittel zum Zwecke der Sicherung der ewigen Seite ist. Die göttlichen Prädikate werden durch die menschlichen offenbar und erkannt. Das „Fleisch geworden sein“ ist aber doch ein wichtiges, die Wirklichkeit konstituierendes Moment bei Ign., im Unterschiede von seinen Zeitgenossen, welche hier recht unbedeutende Erklärungsversuche geben²⁾. Die Gegner glaubten nur ein metaphysisches Geisteswesen oder Ideal. Dem gegenüber stellt sich Ignatius auf den festen Boden der Geschichte, in dem Menschen Gott, in Jesus Christus den erkennend, der vor Zeiten beim Vater war. In der Polemik unserer Briefe werden zum Beweise der Wirklichkeit der Erscheinung Gottes im Menschen die wichtigsten Punkte des Lebens Jesu hervorgehoben, nämlich:

1. Die Abstammung aus dem Geschlechte Davids neben dem Ursprunge aus dem heiligen Geiste (Eph. 18, 2, Sm. 1, 1, Tr. 9, 1).
2. Die Geburt aus der Jungfrau, wobei aber nicht auf den übernatürlichen Wundercharakter, sondern auf die Mensch-

1) Eph. 7: εἰς ἱατρός ἐστιν. a) σαρκικός τε καὶ πνευματικός,
 b) γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, vgl. dazu den Excurs b. Lightfoot II, S. 90—94,
 c) ἐν ἀνθρώπῳ (od. ἐν σαρκὶ γενόμενος) θεός, vgl. Lightfoot z. d. St.,
 d) ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή.
 e) καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,
 f) πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησ. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν.

2) Barn. 5, 10: weil die Menschengenossen das ganz unverschleierte Licht der Gottheit nicht hätten ertragen können. 1. Clem. 16, 2: um der Weissagung gemäss ein Vorbild der Demut zu geben. Am ähnlichsten 2. Cl. 9, 5 ὡν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.

lichkeit, d. h. wirkliche scheinlose Geschichtlichkeit Gewicht gelegt wird, was durch die Stellung dieser Aussage zwischen der sarkischen David-Sohnschaft und der Taufe bewiesen ist (Sm. 1, 1. Eph. 18, 2. 19, 1. Tr. 9, 1).

3. Die Taufe durch Johannes mit der Begründung, dass alle Gerechtigkeit erfüllt werde (Sm. 1, Eph. 18).
4. Seine rein menschliche Lebensweise, sofern er ass und trank (Tr. 9, 1).
5. Sein wirkliches Leiden und sein wahrer Tod unter Pontius Pilatus und Herodes dem Tetrarchen, d. h. unter ganz bestimmten geschichtlichen Verhältnissen (Sm. 1, Tr. 9, M. 11, Eph. 19).
6. Die wahrhaftige Auferweckung von den Toten, nach welcher er den Jüngern und Petrus erschien, sich betasten liess und mit ihnen ass und trank (Sm. 2 u. 3, 1-3).

Um die „menschliche Natur“ Christi im kirchlichen Sinne zu betonen, wären Jungfrauengeburt, Taufe und Auferweckung recht wunderbare Beweismomente. Der Haupt Gesichtspunkt ist also sicherlich der der realen Wirklichkeit. Überdies sind die Formeln schwerlich ganz selbständig erdacht, sondern sie lehnen sich zum Teil an schon liturgisch Gewordenes an ¹⁾. So ist z. B. *υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν* Sm. 1 und das *πνεύματος δὲ ἁγίου* Eph. 18 für den polemischen Zweck der Stellen ganz überflüssig und fast störend. Das ist deshalb wichtig, weil diese Formeln in dem Ganzen der ignatianischen Anschauungsweise, soweit sie eine theologische ist, nicht gut unterzubringen sind, denn viel häufiger und beherrschender ist der Gedanke, dass Gott selbst in Christo erschienen ist, und wiederum ist Christus selbst mit dem heiligen Geiste identifiziert (M. 15) ²⁾. Wir dürfen keine systematische Klarheit verlangen. Ignatius hat sich hier die Formen des einfachen Gemeindeglaubens angeeignet, und so gewiss er Vater und Sohn immer auseinanderhält, war der Begriff der Gottessohnschaft für ihn verständlich, wenn auch das Spezifische seiner Anschauungsweise nicht darin zum Ausdrucke kommt. Wenn das „*υἱὸς θεοῦ*“ Sm. 1 zwischen der Davidsohn-

1) Vgl. die späteren Ausführungen.

2) *κακτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα ὃς ἐστὶν Ἰησ. Χρ.*

schaft und der Jungfraugeburt eingereiht ist, so ist damit von selbst gegeben, dass diese Sohnschaft sich für Ign. an die Geburt aus dem heiligen Geiste durch die Jungfrau knüpft, und dass er von einer ewigen Zeugung noch nichts weiss. Diese ist durch das *ἀγέννητος* direkt ausgeschlossen¹⁾. Das *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν* entspricht ganz dem *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ* Eph. 18 und drückt nur aus, dass es Gottes Heilsplan und Kraft sind, welche eine Einigung Gottes mit dem Menschen sich vollziehen lassen. Insofern ist nach Eph. 20, ² Christus *υἱὸς ἀνθρώπου* und *υἱὸς θεοῦ* zugleich, und seine Geburt das göttliche Glaubensgeheimnis, dessen Bedeutung dem Satan verborgen ist. Gerade in dieser Verbindung von Göttlichem und Menschlichem, so dass ihm in letzterem die Wirklichkeit des ersteren verbürgt ist, liegt dem Bischöfe die Heilsbedeutung der Erscheinung Christi.

3. Das Bild von der geschichtlichen Person Jesu.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir das Bild des geschichtlichen Christus selbst betrachten, welches Ignatius vor Augen hat. Da seine Äusserungen hier alle nur zufällige, gelegentliche sind, und er keinen Anlass hatte, ausführlich von der Geschichte des Herrn zu sprechen, so ist es schon viel, dass wir so deutlich erkennen, dass Jesu Verhältnis zu seinem Vater ihm das Wichtigste ist. Christi ganze Person ist *θεοῦ γνώμη* (Eph. 3 cf., R. 8, Sm. 6, Pol. 8) d. i. Gottes Willensäusserung. Er war *τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν*, und, da er nach Eph. 15 überhaupt erkannt wird nicht nur durch das, was er sagte, sondern auch durch das, was er schwieg, so schliessen wir nicht zu viel, wenn wir glauben, dass Ign. auch den Vater in ihm wiederfand nicht nur nach seinen Worten, sondern auch nach seinem Schweigen und Handeln, d. i. nach seiner ganzen Persönlichkeit. So ist aber auch die vielumstrittene Stelle M. 8, ² zu verstehen, welche nach der von Zahn und Lightfoot unabhängig, aber gleichmässig verbesserten Lesart, über die kein Zweifel mehr bestehen kann²⁾, folgendermassen lautet: *εἰς θεὸς ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα ἐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν*. Der

1) Cf. Harnack, D. Gesch.² S. 164 Anm. 1. Zahn, Marcellus S. 221 ff.

2) Cf. Lightfoot II. S. 126. 127.

Schlussatz zeigt unwiderruflich, dass vom geschichtlichen Christus die Rede ist. Das Wort *λόγος* ist genau so gebraucht wie im Johannesevangelium und bezeichnet nichts anderes als das „*γνώμη θεοῦ*“, wenn auch mit Anlehnung an einen schon rezipierten Sprachgebrauch. Es ist das Wort, welches Gott nach langem Schweigen spricht, nach einem Schweigen, für welches Ign. Eph. 19 das Wort *ἡσυχία* hat. Der Ausdruck des Ign. erinnert auch an P. Röm. 16, 26, und es liegt auch keine Spur vor, dass hier schon von den bekannten gnostischen Äonen die Rede ist. Sonst könnte Ign. schwerlich R. 2 sich selbst als Märtyrer einen *λόγος θεοῦ* nennen, wie er denn auch sonst den Begriff *λόγος* in ganz gewöhnlicher Weise verwendet. Hinter diesem Worte eine ganze „Logoslehre“ zu suchen, ist durchaus willkürlich und durch den Wechsel des Ausdrucks mit *γνώμη* und *στόμα* sogar unmöglich gemacht. Dagegen scheint die Stelle zu beweisen, dass der Name des „Sohnes Gottes“ sich nicht nur auf die göttliche Geburt bezieht, sondern ebenso auf das persönliche religiösethische Verhältnis zum Vater, der ihn gesandt hat, dessen Wort er ist, und dem er in allem wohlgefällt. Eben deshalb heisst er auch *ὁ ἡγαπημένος* (Sm. inser.) und *μόνος υἱὸς αὐτοῦ* (R. inser.). Zur Verstärkung seiner Ermahnung zu Einigkeit und Gehorsam weist der Bischof näher darauf hin, wie Jesus weder selbst noch durch seine Jünger etwas that ohne des Vaters Willen (M. 7, 1), ihm gehorsam war (M. 13, 2, Sm. 8, 1) und ihm nacheiferte (Ph. 7, 2). Wenn er diesen Gehorsam in Analogie stellt mit dem der Christen gegen den Bischof, so ist bei dem hohen Begriffe, den er von letzterem hat, die Subordination des Sohnes Gottes hier mit grosser Schärfe ausgesprochen. Da jedoch die Absicht, das Vorbild des Herrn wirksam zu gebrauchen, von starkem Einflusse ist, so wird darauf nicht zu viel Gewicht gelegt werden dürfen. Worauf es dem Bischofe auch bei seiner Christus-Auffassung schliesslich am meisten ankommt, das zeigt der Zusatz M. 13: *ἵνα ἔνωσῃς ἡ σαρχικὴ καὶ πνευματικὴ*. Solche *ἔνωσις* mit Gott verspricht Christus, er stellt sie aber auch selbst dar (Tr. 11). Obwohl *σαρχικός*, war er doch *πνευματικῶς ἡγούμενος τῷ πατρὶ* (Sm. 3).

4. Die Bedeutung der Gottheit Christi.

Ist Christus so völlig mit dem Vater eins, dazu die einzige geschichtliche sarkische und darum wirkliche Offenbarung Gottes, und richtet sich, wie wir gesehen haben, das ganze Interesse des Ignatius auf das Ewige, das über alle Zeit Erhabene, Göttliche, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er trotz aller Trennung von Vater und Sohn, trotz aller Betonung des Menschlichen zum Beweise der Wirklichkeit — doch alles, was ihm Christus ist, zusammenfasst in dem Prädikat $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Bei dem ausgesprochenen Monotheismus des Ignatius ist es eine besonders wichtige Frage, wie dieses Prädikat bei ihm zu verstehen ist. Man könnte, um die Antwort zu finden, leicht auf das N. T. zurückgehen, zumal auf das Joh.-Evangelium. Aber man würde die Entscheidung dadurch nur erschweren. Das dogmatische Interesse gefährdet dort noch mehr wie hier die Objektivität der Untersuchung. Wir beschränken dieselbe daher lieber vorläufig auf unseren Schriftsteller, wenn wir uns gleich wohl bewusst sind, dass eine sichere Antwort von allgemeinem Wert nicht nur nicht ohne ein innerliches Verständnis des christlichen Glaubens, sondern auch erst auf Grund einer umfassenden Untersuchung über den Sprachgebrauch des Wortes $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ im ganzen ersten und zweiten Jahrhundert gegeben werden kann. Hierzu soll wenigstens, was unsere Briefe betrifft, versucht werden das wichtigste Material aufzuzeichnen und die beherrschenden Gesichtspunkte hervorzuheben.

Zunächst ist in Anknüpfung an das bisher Gesagte darauf aufmerksam zu machen, dass an den meisten Stellen, wo Christus in seiner massgebenden Bedeutung erwähnt wird, er zugleich mit dem Vater genannt wird. So z. B. in sämtlichen Grussüberschriften ganz in paulinischer Weise; aber auch überall da, wo an die Stufenleiter Gott-Christus-Apostel oder Gott-Christus-Bischöfe resp. Gemeinde erinnert wird. Meist steht dann für Gott $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$, für den Sohn „ $\text{Ἰ}\eta\varsigma. \text{Χ}\rho\iota\varsigma$.“¹⁾ $\kappa\acute{\iota}\rho\iota\omicron\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu$ oder $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ (mit $\kappa\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\nu$ od. $\delta\iota\acute{\alpha}$), seltener für Christus $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu$, obwohl der Vater unmittelbar daneben genannt ist.²⁾ Dadurch ist ge-

1) Eph. 5, 1. 21. M. iscr. 1. 13, 2. 15. Tr. iscr. 1. 3, 1. 12. R. iscr. 8, 3. Phld. iscr. 1. 3, 2. Phld. 7, 2. 9, 1. Sm. iscr. 3. 6. Pol. iscr.

2) Eph. iscr. 18, 2. R. iscr. R. 3, 3.

sichert, dass Ignatius nicht nur den geschichtlichen, sondern auch den präexistenten und erhöhten Christus als Person vom Vater unterscheidet und demselben subordiniert. Jeder eigentliche Modalismus ist also ausgeschlossen.

Weiter führt uns eine Reihe von Stellen, wo Christus, ohne den Namen „*θεός*“, doch göttliche Funktionen und göttliche Ehren zugeschrieben werden. Dies geschieht vor allem durch die Bezeichnung *κύριος*, *ὁ κύριος*, *ὁ κύριος ἡμῶν*. Dies Wort, welches im A. T. von Gott als dem Haupt seines Volkes, im N. T. sowohl von Gott wie von Christus als dem Haupt der Gemeinde gebraucht wird, kommt bei Ign. nur oder fast nur als Bezeichnung für Christus vor¹⁾. Dass auch Ign. gerade wie Paulus mit diesem Worte mehr sagen will als „Meister“ oder „Lehrer“, dass Christo göttliche Ehre dadurch zuerkannt sein soll, zeigen deutlich Stellen, wie Eph. 6, 1 *ὡς αὐτὸν τὸν κύριον*, Eph. 7, 2, wo es in den Antithesen parallel mit *θεός*, *ζωὴ ἀληθινή*, *ἐκ θεοῦ*, *ἀπαθής* steht, Eph. 15, 3, wo ihm die Kenntnis des Verborgenen in unseren Herzen zugeschrieben wird, und Sm. 1, wo sich die Zuversicht des Glaubens auf ihn richtet. Auch sonst wird Christo die Vergeltung, die Macht Busse zu wirken, die Stärkung der Herzen mit dem heiligen Geist, das Auferwecken der Propheten, das fürsprechende oder verklagende Zeugnis beim Gericht und die liebevolle Fürsorge für seine Gemeinde ebenso wie Gott selbst zugeschrieben (vgl. Eph. 2, 2. Eph. 21. M. 8, 2. 9, 3. 10, 1. Phld. iscr. 5, 1. 8, 1. 2. 11. Sm. 4, 6, 2. 10. Pol. 1, 2). Dagegen richten sich die Gebete der Christen nicht an Christus, sondern an Gott den Vater durch seinen Sohn Jesum Christum (vgl. Eph. 4, 2. Tr. 13, 3). Nirgends ist von einer Teilnahme Christi an der Weltregierung des Vaters die Rede, sondern überall nur von Heilswirkungen. Der Gemeinde gegenüber ist Christus *ὁ κύριος*, dem Vater gegenüber *μόνος υἱός*, der ohne ihn so wenig etwas that, als die Apostel ohne ihren Herrn (M. 7, 1. 8, 2). Soweit also an den genannten Stellen Christo als dem Herrn der Gemeinde göttliche Ehren zuerkannt sind, ist dadurch immer ein Verhältnis der Christen zu dem Vermittler ihres Heils ausgedrückt,

1) Nur Eph. 17, 3. 21, 1. Phld. 8, 1 u. 11, 1. Sm. 10, 1 u. Pol. 4, 1 ist die Beziehung auf Gott den Vater nicht ausgeschlossen. An den übrigen 27 Stellen ist immer Christus gemeint.

nirgends etwas anderes. Dies wird auch bei der Deutung des Prädikats *θεός* zu berücksichtigen sein.

Ehe wir aber auf diese Bezeichnung für die Würde Christi eingehen, ist es von Wert auf den sonstigen Gebrauch des Wortes *θεός* hinzuweisen, der bei Ign. ein sehr reichlicher ist. Der Bischof selbst nennt sich *Θεόφορος* und liebt dergleichen Zusammensetzungen mit dem Wort *θεός* augenscheinlich. So nennt er die Boten der Gemeinden *θεόδρομος* (Pol. 7, 2), *θεοπρεσβευτής* (Sm. 11, 2), ihren Vorsteher *θεομακάριστος* (Pol. 7, 2), *θεομακαρίτης* (Sm. 1, 2) und braucht gern das Beiwort *θεοπρεπής* (M. 1, 2) und *θεοῦ ἄξιος* (Eph. 2, 1. 4, 1. 7. R. iscr.: *ἀξιόθεος*). Diese rhetorische Verwendung des Wortes *θεός* zeigt nur, wie Ignatius alles, was er mit Gott und seinem Willen in Beziehung setzt, als etwas Göttliches ansieht. Die Christen heissen Tr. 8, 2 *τὸ ἐν θεῷ πλῆθος* und alles, was sie thun, soll *ἐν θεῷ* oder *κατὰ θεὸν* geschehen; ihre Gesinnung heisst eine *κατὰ θεὸν εὐνοία* (Tr. 1); sie werden ermahnt zur *ὁμόνοια θεοῦ*, zur *ὁμοήθεια θεοῦ* (M. 6. Pol. 1, 3). Dieser Genitiv *θεοῦ* steht geradezu für *θειος*: Phld. 10, 1 *θεοῦ πρεσβεία*, Pol. 7 *ἐν ἀμεριμνία θεοῦ*, Pol. 2 *θεοῦ ἀθλητής*, Eph. 4, 2 *χρῶμα θεοῦ λαβόντες*, Pol. 7 *ὡς θεοῦ γνώμην κερτιμένος*. An allen diesen Stellen ist der göttliche Charakter einer Handlung, einer Person, einer menschlichen Gesinnung, durch das Wort *θεός* gekennzeichnet. Damit verwandt ist auch die häufige Bezeichnung des christlichen Heilsguts mit *θεοῦ εἶναι*, *μετέχειν* und vor allem M. 14, 1: *θεοῦ γέμειν*. Denn auch hier ist mit dem Genitiv *θεοῦ* weniger die Person Gottes als vielmehr die Art, die Gattung des Heilsguts, bezeichnet, in dessen Besitz resp. Erwartung die Christen sich befinden. Dies ist noch bemerkbar an der wunderbaren Stelle Eph. 14, 1: *πίστις καὶ ἀγάπη — τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότητι γερόμενα, θεός ἐστιν*. Diese Stelle ist nur verständlich, wenn *θεός* eine Gesamtbezeichnung für das religiöse Heilsgut ist, in dessen Besitz die Christen durch Glaube und Liebe sich erhalten. Dies Heilsgut ist aber, wie es Tr. 11, 2 als *ἐνωσις θεοῦ* bezeichnet ist, in Christus selbst repräsentiert. In ihm haben wir die *γνώσις θεοῦ*, die *ἐνότης θεοῦ καὶ ἡμῶν*. Aus diesem Grunde kann er, wie er als Heilsmittler *ὁ κύριος ἡμῶν* ist, auch *ὁ θεὸς ἡμῶν* genannt werden und es fragt sich nur, ob Ign. ausser diesem subjektiven, das Heilsgut prägnant bezeichnenden Gebrauch des Wortes *θεός* für Christus noch einen anderen ob-

jektiven absoluten Begriff der „Gottheit Christi“ kennt, wie ihn die spätere Kirchenlehre ausgeprägt hat, und wie ihn sowohl katholische als protestantische Gelehrte in unseren Briefen finden wollen.¹⁾ Dies kann nur durch Prüfung der einzelnen Stellen ermittelt werden.

Am klarsten ist die rein religiös-subjektive Bedeutung von *θεός* Eph. 15, 3: *πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἡ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν*. Nach diesen Worten ist es nicht unabhängig von unserem Verhalten, ob Christus „unser Gott“ ist; denn sollte der Ton nur auf dem *ἐν ἡμῖν* liegen, so müsste es heissen *καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἡ ἐν ἡμῖν*. Das folgende *ὅπερ καὶ ἔστι καὶ φανήσεται* drückt nur die Gewissheit und Hoffnung aus, dass Ign. das, was er seinen Lesern wünscht, als schon vorhandenen Besitz und der Vollendung sicher harrendes Gut voraussetzt. Christus ist unser Gott, weil dann, wenn sein Geist, sein Lebensprinzip uns beherrscht, Gott in uns wohnt. Wenn nun an letztgenannter Stelle, wie der Zusammenhang zeigt, *θεὸς ἡμῶν* zweifellos im prägnanten subjektiven Sinn zu verstehen ist, so darf man es auch an den sieben anderen Stellen, wo es gleichfalls mit dem Genitiv *ἡμῶν* steht, nicht anders verstehen (Eph. iscr. 18, 2. R. iscr. (2 mal). R. 3, 3 u. 6, 3. Pol. 8, 3). Auffallender ist dagegen die Stelle Sm. 1: *δοξάζων Ἰησ. Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα*. Unmöglich ist aber unsere bisher gegebene Auslegung auch hier nicht; denn einmal fehlt auch hier in dem Appositionssatz die subjektive Beziehung nicht, und dann trifft hier vor allem die Beobachtung R. Rothes zu, dass gerade bei besonderer Gefühlssteigerung dem Bischof diese Bezeichnung Christi in die Feder kommt. — An

1) So Nirschl, Dreher, a. a. O., Franke und neuerdings auch Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Berlin 1893, S. 24 Anm. u. S. 25 u.; nicht viel korrekter Th. Zahn, I. v. A. S. 489, der von einer „Behauptung sowohl der Einzigkeit Gottes als der anfangslosen ewigen Gottheit des Ichs, welches als Mensch gewordenes Gott seinen Vater nennt“, spricht; dagegen richtig, wenn auch nicht erschöpfend, ist die Darstellung von H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi. Göttingen 1881, S. 32–36 und sehr treffend auch die Charakteristik von R. Rothe, Anfänge d. chr. K. 747–756. Dorner, Gesch. d. Lehre von der Person Christi I, 1 Abth. S. 161 nimmt d. Prädikat *θεός* als eine unbestimmtere Bezeichnung für den *υἱὸς θεοῦ*, in dem Gott sich menschlich offenbart, bringt aber zu sehr seine eigene Idee von der „Gottmenschheit“ in die Auslegung hinein.

drei weiteren Stellen ist das Wort $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ als späterer Zusatz zu streichen, nämlich:

1) Tr. 7, 1 [$\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\delta\epsilon\ \xi\sigma\tau\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \mu\grave{\eta}\ \varphi\upsilon\sigma\iota\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon\ \acute{\alpha}\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\acute{\kappa}\omicron\pi\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\omega\upsilon\ \delta\iota\alpha\tau\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\ \tau\omicron\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{o}\lambda\omega\upsilon$] fehlt „ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ “ in A¹⁾, „ $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ “ in g, weshalb Lightfoot ersteres wohl mit Recht zu streichen geneigt ist. Die Trennung in drei Genitive 1) $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, 2) $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, 3) $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\acute{\kappa}\omicron\pi\omicron\upsilon$ ist ebenso hart wie das artikellose $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ vor $\text{I}\eta\sigma\text{.}\chi\rho\text{.}$, und die Analogien in Tr. 12, 2. Phil. 9, 2²⁾ sind auch unsicher. Aber selbst wenn man dies nicht gelten lässt und im Vertrauen auf die Handschriften G L $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ beibehält, so liegt in dem $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\iota\varsigma$ eine direkte Inbeziehungsetzung zu dem religiösen Subjekte, der Gemeinde, für welche Jesus Christus die unzertrennliche Einheit mit Gott vermittelt und den Vater repräsentiert, so dass auch diese Stelle keinesfalls eine Ausnahme von dem konstatierten Sprachgebrauche bildet.

2) Sm. 6: $\epsilon\grave{\alpha}\nu\ \mu\grave{\eta}\ \pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega\sigma\iota\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ würde eine volle Parallele sein zu dem gleich zu besprechenden $\epsilon\grave{\nu}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ und es wäre an sich wohl denkbar, dass Ignatius so geschrieben hat, obwohl der Artikel, und auch die direkte Verbindung mit $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, durch welche die sonst vorliegende absichtliche Paradoxie geschwächt wird, etwas Bedenkliches haben. Da aber in unseren besten Handschriften G, L, A, C das „ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ “ fehlt, liegt es viel näher, hier eine Glosse anzunehmen.

3) Dasselbe gilt von der dritten Stelle, Sm. 10, $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ nach GL (gegen A, die nur $\theta\epsilon\omicron\iota$ hat). Nach dem Zusammenhange der Stelle hat eine Betonung der Gottheit Christi gar keinen Sinn. Sowohl $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ als $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ allein kommen oft vor. Eins von beiden, also nach A wohl „ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ “, ist einfach zu streichen.

Demnach ist zu konstatieren, dass bei Ign. in allen besprochenen Stellen das Prädikat $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ für Christus nicht die absolute Bedeutung hat, wie da, wo es Bezeichnung für den $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \epsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ist, sondern dass es nur ein prägnanter Ausdruck dafür

1) Die Abkürzungen für die Handschriften nach Lightfoot.

2) Tr. 12, 2 $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\iota\mu\acute{\eta}\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\rho}\varsigma\text{.}\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\text{,}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{o}\lambda\omega\upsilon$
oder — $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\iota\mu\acute{\eta}\nu\ \text{I}\eta\sigma\text{.}\chi\rho\text{.}$

Phil. 9, 2 $\tau\eta\upsilon\ \pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\text{,}\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\upsilon\text{.}$

ist, dass in Christo Gott als ewiges Heilsgut von den Christen erfasst und ergriffen wird. Dies Resultat, welches durchaus zu der übrigen Christologie des Ign. stimmt, wird nun durch drei bisher noch bei Seite gelassene Stellen bestätigt und recht charakteristisch beleuchtet. Es gehört, wie anderwärts von uns ausgeführt wird, zu der sprachlichen Eigentümlichkeit unsrer Briefe, dass der Verfasser für Antithesen und kurze prägnante Zusammenfassungen eine besondere Vorliebe zeigt. Eph. 6 ist eine ganze Gruppe christologischer Antithesen nebeneinander gestellt, darunter auch das *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* ¹⁾. In diesen Worten ist wieder die ganze Christologie des Bischofs zusammengefasst. Im Menschen Jesus ist Gott erschienen und dadurch der Unsichtbare sichtbar, der Ewige zeitlich, der Unfassbare fassbar geworden, und eben deshalb kann der Träger dieser Offenbarung Gottes auch selbst Gott heissen. Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, ist ihm der Tod Christi sowohl ein Zeugnis für die geschichtliche Wirklichkeit der Erscheinung Gottes auf Erden, als auch, sofern er besiegt ist, ein Symbol für das neue Leben: *ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*. Durch den Tod des Herrn wird wirklich Gott in Christo geoffenbart. Um diese Gedanken prägnant zum Ausdruck zu bringen, schreibt Ign. Eph. 1 *ἐν αἵματι θεοῦ*, R. 6 *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου*. Weit entfernt, dass durch diese Stellen Ign. patristisch oder gut nicänisch erscheint, zeigt sich gerade in ihnen der subjektive „ökonomische“ religiöse Sinn und der durch und durch gefühlsmässige, untheologische Charakter des gottheitlichen Prädikats für Christus. Die häufige rhetorische Verwendung des Wortes *θεός* bei Ign. überhaupt macht das noch verständlicher. Die Prädikate *κύριος* und *θεός* drücken eine persönliche göttliche Würde Christi nur insofern aus, als sie die Heilsbedeutung seiner Person für die Menschheit bezeichnen. Immerhin zeigen beide, dass Ign. den einen Gott und den Menschen, der sein *λόγος, στόμα, γνώμη* ist, unmittelbar so zusammenschaut, dass da, wo die Beziehung auf sein oder seiner Gemeinde religiöses Empfinden im Vordergrund steht, scheinbar jede Unterscheidung verloren

1) Diese Lesart scheint mir schon der Analogie wegen besser zu passen als die übrigens inhaltlich gleichbedeutende *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*, vgl. Lightfoot z. d. St.

geht. Dass dies aber nicht im orthodox-nicänischen Sinne zu nehmen ist, zeigt die Art und Weise, wie die Heilsbedeutung dieses Christus an die Schöpfung des τέλειος ἄνθρωπος angeknüpft wird. Weil er der sich ihm anschliessenden Menschheit dieselbe ἐνωσις θεοῦ σαρκική καὶ πνευματική verspricht, die er in seiner Person schon darstellt, so ist das Ziel der ganzen οἰκονομία Gottes die Schaffung einer neuen Menschheit (οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον). Christus ist der τέλειος ἄνθρωπος (Sm. 4, 2) und nach vollendetem Martyrium hofft Ignatius im Vollsinn ein Mensch zu werden (R. 6, 2). Für dasselbe Ziel hat er meist den Ausdruck θεοῦ ἐπιτυγχάνειν. Da zeigt sich deutlich, wie der Gedanke der neuen Menschheit und der vollen Gottesgemeinschaft ihm zusammenfallen¹⁾. Mag er die Idee des καινὸς ἄνθρωπος aus dem paulinischen Epheserbriefe entlehnt haben oder nicht, jedenfalls versteht er es auch zunächst von Christus, in welchem das Gleiche dann für alle verbürgt ist. Genaueres lässt sich hierüber nicht ermitteln²⁾. Sein Interesse haftet so sehr am Göttlichen, Ewigen, dass die menschliche Seite da ignoriert ist, wo das antihäretische Interesse nicht ihre Betonung verlangt. Beide Seiten aber sind gerade in ihrer Verknüpfung dem Ignatius wertvoll. Das Spezifische seiner Christologie liegt gerade in seinem Suchen des Ewigen, Göttlichen in der Zeit; an und in der geschichtlichen Gestalt des Herrn ist ihm sein Verhältnis zum göttlichen Vater die Hauptsache als der völligen ἐνωσις θεοῦ an Leib und Seele (σὰρξ und πνεῦμα). Alle übrigen christologischen Vorstellungen und Ausdrucksformen: persönliche Präexistenz, Gottessohnschaft, Geburt aus der Jungfrau, Davidsohnschaft u. a., soweit nicht auch sie apologetisch gegen die Doketen verwendet werden, liegen nicht im Zentrum seiner

1) Sind „Gotteseerlangung“ u. „neues Menschtum“ dasselbe, so besteht das Heilsziel also nicht in einer Vereinigung der göttl. u. menschl. „Natur“, sondern in der Erfassung des Göttlichen, welches sich durch seine Erscheinung als greifbar erwiesen hat.

2) Dass die Idee der οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον im Mittelpunkt der ignatianischen Anschauungen gestanden habe, wie Loofs (D. Gesch. § 15, 2) aus Eph. 20 schliesst, ist doch nicht ganz zutreffend, da gerade die Spekulation über Entstehung einer neuen Mengengattung im Gegensatze zu einer alten sich nicht weiter ausgebildet findet. „Mensch“ und „σὰρξ“ ist dem Ign. nur der Träger des Ewigen, Göttlichen, nicht aber der eine von zwei gleichberechtigten Faktoren eines Produktes.

Anschaung und gehen als von der Gemeinde übernommene Einzelheiten nebenher. Dies kann erst voll und ganz erkannt werden, wenn klargestellt ist, was für Heilsthatsachen Ignatius im Einzelnen kennt, und welche Heilsbedeutung für den Christen er ihnen mit Verständnis abzugewinnen weiss.

II. Die einzelnen Heilsthatsachen und ihre Heilsbedeutung.

1. Geburt und Gesamt-Erscheinung.

Als *μυστήρια* des Christentums bezeichnet Ignatius Eph. 19, 1: Jungfrauschaff und Gebären der Maria und den Tod des Herrn; Phil. 9, 2: Die *παρουσία τοῦ σωτῆρος*, sein Leiden und seine Auferstehung. Die Heilsbedeutung seiner Geburt fällt also augenscheinlich mit der Heilsbedeutung seiner Gesamterscheinung überhaupt zusammen. Haben wir aber diese soeben dahin richtig bestimmt, dass Gott durch diese Erscheinung so habhaft und fassbar in einem Menschen geworden ist, dass hierdurch eine *ἔνωσις θεοῦ σαρκική καὶ πνευματική* gegeben ist, so ist damit der grosse Wert der Erkenntnis Gottes in Christo herausgestellt, zugleich aber nahegelegt, dass es auf eine theoretische Gotteserkenntnis nur insoweit ankommt, als durch sie die Wirklichkeit und Ergreifbarkeit Gottes gesichert ist. Diese ist aber dem Bischöfe durch jede doketische Lehre ernstlich gefährdet, und deshalb legt er dieser gegenüber Gewicht nicht nur auf ein Vorhandensein der *γνώσις θεοῦ* in Christo überhaupt, sondern Eph. 1, 1 auf eine *ὀρθὴ γνώμη καὶ δικαία*. Das Wort *ἀλήθεια* steht an drei Stellen in direktem Gegensatze gegen die Irrlehre; einmal überhaupt in der Bedeutung „zuverlässige Treue“ (Pol. 7, 3). Schon hierin kommt zum Ausdruck, wie wenig eigentlich das bloss Erkenntnismässige für sich dem Bischöfe von Wert ist. Aber er spricht es auch selbst aus durch Aneignung der paulinischen Wendung: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητής; ποῦ κἀνχησις τῶν λεγομένων συνετῶν*¹⁾; und hält „Liebe üben“ für besser als

1) Cf. dagegen Barn. 6, 10 *τίς νοήσει εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων*, u. die Betonung d. *διδασκαλία ἐγαλνονσα* in d. Pastoralbr., d. *γνώσις* in *Διδ.* 9, 10, 1. Clem. 36, 2, 2. Clem. 3, Barn. 2, 2. 3 u. selbst d. *γινώσκειν* d. Joh.-Evang. An Stelle dieses griechischen Interesses der Erkenntnis tritt bei Ignatius das ebenfalls griechische der mystischen Erfassung.

συζητεῖν. Sm. 5,1 wirft er den Gegnern, welche glauben, Anwälte der ἀλήθεια zu sein, vor, sie seien vielmehr Anwälte — Ignatius sagt nicht: „falscher Lehre“, sondern — des Todes. Ihre Strafe ist der Tod, weil sie *πίστιν θεοῦ* — ἐν κακοδιδασκαλίᾳ zerstören. Also nicht die falsche Lehre an sich ist das Unselige, sondern, dass die Irrlehrer durch sie das Vertrauen auf Gott stören, indem sie seiner Offenbarung die Wirklichkeit nehmen. Für die Offenbarung Gottes überhaupt ist allerdings Christus die einzige Quelle und deshalb auch der einzige Lehrer (M. 9, 2, Eph. 15,1), dem auch allein die Geheimnisse Gottes anvertraut sind (Phld. 9,1). Aber er ist der rechte Lehrer, weil er selbst nach dem handelt, was er lehrt, und auch da, wo er schweigt, spricht. In dieser lebhaften Erfassung der ganzen Person unterscheidet sich Ignatius sehr vorteilhaft von den anderen apostolischen Vätern, von denen zumal Herm. und 2. Clem. die Person des Herrn nicht anders zu werten wissen, denn als Mitteiler sonst nicht bekannter göttlicher Dinge. Wie Phld. 9 zeigt, ist das dem Ignatius auch nicht fremd, aber es ist doch nur eine Einzelheit, die gegen das Übrige ganz zurücktritt. Sofern auch für Ignatius die Verschaffung der *γνώσις θεοῦ* von Wert ist, ist sie nicht gegeben durch Mitteilung einzelner beseligender Wahrheiten, sondern in dem Charakter seiner Person, seinem Gott sichtbar machenden Wesen und, auf Einzelnes gesehen, in dem göttlichen Charakter seiner Geburt und der geschichtlichen Wirklichkeit von Tod und Auferstehung.

2. Tod und Auferstehung.

Was diese nun für Bedeutung haben, verdient eine besonders genaue Betrachtung; es tritt dabei ein neues Moment hinzu, aber auch die Mängel der Gesamtauffassung treten deutlich hervor. Die meisten Stellen, wo vom *πάθος ἀληθινόν*, *αἷμα* oder *σταυρὸς* Christi die Rede ist, dienen lediglich dem Beweise der Wirklichkeit des Menschenlebens des göttlichen Heilandes und kommen daher hier gar nicht mehr in Betracht.

Aber auch abgesehen von diesem accidentellen, antidoketischen Interesse müssen Tod und Auferstehung bei Ignatius im Mittelpunkt gestanden haben in ihrer Heilsbedeutung für uns (cf. Phld. 8,9 und die Zusammenstellung Phld. 9, 2. Eph. 20, 1. M. 11, Sm. 7, 1. 2. Phld. inser., Tr. inser.). Ausgesprochen ist diese Be-

ziehung auf uns in einem ὑπὲρ ἡμῶν resp. δι' ἡμᾶς R. 6, 1. Sm. 2, 1. Pol. 3, 2. Kurz zusammengefasst ist der Gedanke des Ign. hierbei Eph. 7, 2: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή und Sm. 5, 3 μετανοεῖν εἰς τὸ πάθος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις. Ähnlich M. 9, 1 ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Diese Stellen zeigen deutlich, dass eigentlich der Tod Jesu dadurch seine Bedeutung hat, dass er die unerlässliche Voraussetzung für die Auferstehung ist. Überall ist die Verbürgung ewigen, unvergänglichen Lebens das Heilsgut, welches an das Leiden Christi geknüpft gedacht ist, indem die Auferstehung bald genannt ist, bald nicht. So ist Tr. 2, 1¹⁾ der Glaube an den Tod Christi der Weg dem Sterben zu entgehen, Eph. 18 das σκάνδαλον σταυροῦ wie bei Paulus σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Das Evangelium ist als Erscheinungs-, Todes- und Auferstehungs-Verkündigung ein ἀπόκρισμα ἀφθαρσίας, und auch die Salbung diente dazu, dass der Herr der Kirche ἀφθαρσία einhauchte (Eph. 17, 1). Gerade διὰ τῆς ἀναστάσεως ist das Leiden ein Panier für die Heiligen zur Sammlung von Griechen und Juden in der einen Kirche (Sm. 1, 2). Diese enge Verbindung von Tod und Auferstehung anders aufzufassen als so, dass der Tod an sich keinen Heilswert hat, sondern nur als durch die Auferstehung überwundener und deshalb die Lebenshoffnung verschaffender, könnten wir nur genötigt werden, wenn deutliche Spuren anderer Verwertung vorlägen. Nicht im Widerspruche mit dieser Auffassung steht der bemerkenswerte Umstand, dass Ignatius den Tod Jesu als Verbürgung der unvergänglichen Liebe Gottes²⁾ würdigt, wie dies R. 7, 3 trotz der Beziehung auf die Eucharistie aus der Wendung: τὸ αἷμα αὐτοῦ ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος klar hervorgeht (vgl. auch Tr. 8, 1); denn das ἀφθαρτος bestätigt nur, dass Ign. auch hier die Gabe unvergänglichen Lebens als die eigentliche Frucht des Todesleidens denkt. Auch sein eigenes Leiden, welches er ein συμπάσχειν Χριστῷ nennt, steht ihm ganz unter dem Gesichtspunkte der nachfolgenden Auferstehung und Gemeinschaft mit Gott (vgl. den ganzen Römerbrief). Eine wirkliche Ausnahme scheinen nur die Worte τὴν εὐχαριστίαν

1) ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.

2) Cf. 1. Clem. 49, 6 διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησ. Χρ. καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησ. Χρ. τὴν ἐπὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν (Sm. 7, 1) zu machen; denn hier ist das Abendmahl nicht nur in Beziehung gesetzt zu Fleisch und Blut Christi und zu seinem Leiden überhaupt, sondern zum Leiden um unserer Sünden willen. Dieser Zusatz verrät sich aber nicht nur durch seine völlige Vereinzelung als eine gerade hier sehr verständliche reine Reproduktion der christlichen Gemeindesprache, sondern der Verfasser fügt der überlieferten Formel offenbar ganz selbständig die Worte hinzu: ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἡγείρεν, um keinen Zweifel mehr über das Mass seines Verständnisses zu lassen. Nicht eine die Sünden sühnende Bedeutung hat für ihn der Tod Jesu, sondern als Vorbedingung der Auferstehung eine Leben verbürgende, jeden Tod überhaupt überwindende Macht. —

Dies bestätigt sich auch durch einige andere Beobachtungen. Phil. 9, 1 wird zwar Christus ein Hohepriester genannt, aber nur als Vertrauter der Geheimnisse Gottes. Ein Opfer für Gott nennt Ign. wohl sich selbst, aber nirgends Christum (Rom. 4, 2). Von Sündenvergebung ist überhaupt nur einmal die Rede, nämlich Phil. 8, 1¹⁾, wo von der μετανοία, d. h. der Rückkehr der Abtrünnigen zur Gemeinde gesprochen wird. Ign. gründet diese Hoffnung auf den Glauben und die Gnade des Herrn, ὃς λύσει ἀπ' ἡμῶν πάντα δεσμόν. Hier ist weder von sühnender Gnade noch von Sündenvergebung, welche den Frieden des Herzens wiedergiebt, die Rede, sondern augenscheinlich von der Erlösung aus den Fesseln des Teufels. Überall, wo sonst von der ἐλπίς μετανοίας die Rede ist, wird den Reuigen: Auferstehung, Gottesgemeinschaft, Leben verheissen (Sm. 5, 1. Eph. 10, 1. Sm. 4, 1. Phil. 3, 2).

Trotz alledem müsste man annehmen, dass Ign. auch die auf die Sünde bezüglichen Gedanken des Paulus verstanden, wenn sich die paulinische Rechtfertigungslehre wiederfände. Aber nur zweimal findet sich das Wort δικαιοῦσθαι. Er nennt es R. 5, 1 in einer ganz phraseologischen Reproduktion gerade der paulinischen Stelle²⁾, an der es im gewöhnlichen Sinne der iustificatio

1) μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἐνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου, cf. Herm. Vis. 2, 2. Clem. 9, Herm. Mand. 4; cf. Wrede, Untersuchungen zu 1. Clem. Br. S. 98 Anm. 2.

2) 1. Cor. 4, 9 οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμα.

iusti steht, dann Phil. 8, 2¹⁾, wo vorher der Streit mit den Doketen skizziert ist, gegen deren auf die Weissagung des A. T. gehende Angriffe er sich auf Jesus Christus und das *ἐξαίρετον* des Evangeliums beruft. Dieser Zusammenhang nötigt trotz der Betonung von Tod, Auferstehung und Glauben, hier nur an ein Gerechtfertigtwerden in Sachen des schwebenden Streites, also auch an ein iustificare iusti zu denken. Das „θέλω“ und „ἐν τῇ προσευχῇ ἡμῶν“ weist überdies deutlich auf seinen Märtyrertod. Durch diesen, dessen Vollzug die Leser erflehen sollen, hofft er zum Leben und damit zur Anerkennung seines Rechtes in jenem Streite zu kommen. So beweisen gerade diese Stellen, dass Ign. die paulinische Rechtfertigungslehre nicht wirklich aufgenommen hat. Das ist auch insofern bemerkenswert, als Ign. hier entschieden hinter 1. Clem.²⁾ u. Barn. zurücksteht, welche die paulinischen Gedanken doch teilweise reproduzieren, wenn auch nicht mit durchdringendem Verständnisse (vgl. II. Teil III A.). Eine einzige Stelle in unseren Briefen scheint allerdings indirekt mit der Sünde zu thun zu haben. Eph. 18, 2 nämlich ist die Taufe Christi mit dem Zusatze genannt: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ*. Taufe und Tod Christi sind hier zusammengefasst. Die Heiligung, welche schon das Taufwasser bringt, wird erst völlig dadurch, dass Christus auch gelitten hat. Indirekt liegt hier augenscheinlich eine Beziehung zur christlichen Taufe überhaupt vor. Das Leiden Christi giebt dieser die reinigende Kraft. Die Reinigung kann sich aber nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehen. Diese gelten also kraft des Leidens Christi für getilgt. Wie aber die *μετάνοια* nichts ist als die Umkehr vom verkehrten Wege, so bezieht sich auch diese Sündenvergebung bei der Aufnahme in die Gemeinde nur auf die vor ihr begangenen Sünden, und es verrät sich nirgends, inwiefern dies an das Leiden Christi geknüpft ist. Reinigung war ja auch in den heidnischen Mysterien etwas Gewöhnliches, aber doch sehr verschieden von der jüdisch-christlichen Auffassung einer inneren Herzensreinigung. Von letzterer ist jedenfalls bei Ign. direkt nichts zu finden. Das zeigt sich am deutlichsten an der Art des

1) ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησ. Χρ. τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις δι' αὐτοῦ. ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιοθῆναι.

2) Cf. 1. Clem. 7, 4. 7. 10. 12, 7. 32, 3f.; dazu Wrede, Untersuchungen z. 1. Cl. Br. Götting. 1891. S. 98. 99.

Ersatzes, den er hinsichtlich dieser auf die Vergangenheit zurückblickenden Seite des christlichen Heiles bietet. Während von Rechtfertigung und Versöhnung und Sündenvergebung nichts bei ihm vorkommt, kennt er wohl den Begriff der Erlösung. An ihr scheiden sich zwei Welten, die des κόσμος οὗτος, des ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, und die Gottes, zwei νομίματα, welche das Bild des Weltfürsten oder das Gottes tragen (M. 5), die Welt des Unglaubens und die des Glaubens, die des Todes und die des Lebens. Die Menschen befinden sich in den Fesseln des ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (Eph. 17, 1. 19, 1. Tr. 4, 2. R. 5, 3. 7, 1. Phld. 6, 2). Er ist der Stifter der Uneinigkeit in den Gemeinden; nur zu diesem Zweck sendet er die Irrlehrer aus. Er will verderben und in Gefangenschaft führen weg von dem Leben in Christo (Eph. 17, 1); er will dem Bischof noch äussere und innere Schwierigkeiten in den Weg legen, um ihm die Märtyrerkrone zu entreissen, und ihn hindern, zu Gott zu gelangen. Aus den Banden dieses Weltfürsten hat Christus die Menschen erlöst. Nach Eph. 19 ist der Fürst dieses Äon betrogen und die ganze Welt ist erlöst, dadurch, dass die παλαιὰ βασιλεία vernichtet, jede Fessel der Bosheit und der Unkenntnis zersprengt und die Macht des Todes gebrochen ist. Der Weltfürst sah nicht, dass unter der sarkischen Hülle des unter Schmerzen geborenen Kindes einer Jungfrau und des sterbenden Heilandes der ewige Gott sich menschlich offenbarte zur Stiftung ewigen neuen Lebens. Er ward betrogen, weil sein Blick nur das Sarkische, Vergängliche bemerkte, nicht aber das in demselben fassbare Unvergängliche. Dieses hat Christus aber in seiner Person dargestellt, durch seine Erscheinung ans Licht gebracht, durch seinen Tod ins Leben geführt. Die Christen aber sollen sich hüten, dass der Weltfürst sie nicht wieder fange und wegführe ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν; sie sollen allein auf den Herrn hoffen, der πάντα δεσμόν lösen wird. Ign. stellt sich diesen ganzen Erlösungsprozess wie ein Drama vor. Die Heilsvorgänge in der Menschheit¹⁾ haben ihren realen

1) Ganz klar ist es nicht, wie Ign. das Verhältnis dieser himmlischen Mächte zu den irdischen Heilsvorgängen sich vorgestellt hat. Jedenfalls sah er für alle religiösen Dinge gleichsam himmlische, ewige Parallelererscheinungen, welche die eigentliche Grundlage waren für das, was sich sarkisch und sichtbar auf Erden abspielte; eine mystische Vorstellungsweise, wie sie später vom Areopagiten ausgeführt worden ist. Vgl. II. Tl. III. B. 2.

überirdischen Hintergrund in dem *πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων* (Eph. 13, 2). Auch die himmlischen Mächte, die sichtbaren und die unsichtbaren, sind unterworfen der Heilsordnung Gottes. Damit ist die Universalität des Erlösungswerks Christi deutlich zum Ausdruck gebracht und der Ernst der Verantwortung vor dem Gericht geltend gemacht. So ist der christocentrische Charakter hier durchaus festgehalten, und der in diesen mythologischen Vorstellungen liegende Ansatz zum Dualismus ist noch weit entfernt von den ausgeprägten dualistischen Vorstellungen der Gnostiker. Die Vorstellung der Erlösung als einer Befreiung aus satanischer Macht ist nicht unapostolisch und für jene Zeit durchaus treffend. Aber, dass Ign. das Werk Jesu Christi nur als solche Befreiung, nicht aber als Erlösung von der Sünde¹⁾ zu würdigen versteht, bedeutet allerdings eine nicht unwesentliche Schranke seines Verständnisses.

Das positive Interesse, welches Ign. auch hier betont, ist wieder die Vernichtung des Todes und die Sicherung des Lebens. Hierauf führen uns also alle Angaben über den Heilswert von Tod und Auferstehung des Herrn, und es bleibt nun nur zu ermitteln, mit welchen Gedanken er die Verbürgung des ewigen Lebens an die Auferstehung und Todesüberwindung des Herrn knüpft.

Tr. 9, 2 heisst es: *ὅς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. οὗ καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς, τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν* und Tr. 11, 2: *οὗτοι (die Irrlehrer) γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία πατρὸς. εἰ γὰρ ἦσαν ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος. δι' οὗ ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ. οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἔνωσιν ἐπαγγελλομένον, ὅς ἐστιν αὐτός.* In diesen beiden Sätzen sind die wesentlichen Hauptgedanken der ignatianischen Heilsanschauung ausgesprochen. Ist Christus das Haupt einer mystischen Einheit und selbst durch den Tod zum Leben durchgedrungen, so ist den mit ihm Vereinigten und an ihn Glaubenden dasselbe gesichert. Diese Hoffnung ist einmal

1) Zu dieser Auffassung der Erlösung vgl. Barn. 2, 10. 14, 5; Herm. Vis. I, 1, 8. 2. Cl. 18, 2.

begründet auf das Vertrauen zum himmlischen Vater, andererseits aber auch auf die Natur der Sache selbst, sofern ein mystisches, gliedliches Verhältniss zu ihm (*κλάδοι τοῦ σταυροῦ, μέλη*) die Teilnahme an seiner *ἔνωσις θεοῦ* gewährleistet. Ob das *γεννηθῆναι* sich bezieht auf das Geborenwerden Christi zum *τέλειος ἄνθρωπος*, in dem *πνεῦμα* und *σάρξ*, Göttliches und Menschliches, zuerst vereinigt ist, oder ob es auf die Auferstehung, eine Geburt zum himmlischen Leben, zu beziehen ist, kann zweifelhaft bleiben. Jedenfalls stammt das Bild aus 1. Cor. 12. Nach der ganzen Art des Ign., zu denken, wird man diese Mystik etwas anders auffassen müssen als bei Paulus: hier naturhafter, dort ethischer. Auf solche naturhafte Veränderung des menschlichen Wesens überhaupt durch die Vereinigung von Gott und Mensch ¹⁾, *πνεῦμα* und *σάρξ*, in Christus deutet besonders die Bezeichnung des Abendmahlsbrotes als eines *φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησ. Χρ.*, und das Bild des Kreuzes als eines Baumes, *ἀφ' οἷ καρποῦ ἡμεῖς* (Sm. 1). Auch Sm. 12 ist die *σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ ἐνότης θεοῦ καὶ ὑμῶν* unmittelbar an Leiden und Auferstehung geschlossen, was allerdings nur die Mahnung zur Einheit der Gemeinde und die Abmahnung vor Leugnung jener Heilthatsachen in antihäretischem Interesse mit einander verbindet. Die dynamisch-ethische Kraft des Todes Jesu ist auch nicht ganz vergessen. M. 5 heisst es im Anklang an Paulus ²⁾: *δι' οὗ (sc. Χρ.) ἐὰν μὴ ἀνθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*. Hier ist von einem sittlich bedingten Absterben des alten Menschen die Rede und dem Christen der gleiche Weg durch Tod zum Leben gewiesen. Beherrschend ist dieser Gedanke im Römerbriefe, wo Ign. von seinem eigenen Wege durch Märtyrertod zum Leben spricht. Auch Tr. 8, 1 ist die Umschaffung des Menschen als eine sittliche Aufgabe betrachtet, zu welcher der Glaube an die Erscheinung Gottes im Fleische und die Liebe, welche im blutigen Leiden des Herrn für uns zum Ausdrucke kommt, die Kraft geben. — Wie dies Leben in Glauben und Liebe näher ge-

1) Es ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass bei Ign. weder der Gedanke der adamitischen u. himmlischen Menschheit (Pls.), noch die Spekulation über die Vereinigung der Naturen vorliegt, wie bei Iren. u. der späteren griechischen Kirchenlehre.

2) Cf. Pls. R. 6, 5. 8, 17. 29. 2. Cor. 4, 10. Phil. 3, 10.

dacht ist, werden wir später sehen. — Desgleichen ist hier die Quelle für die *ὑπομονή* und Todesverachtung der christlichen Märtyrer (M. 9, 2. Sm. 3).

Fassen wir nun alles zusammen, so ergibt sich, dass Ign., wie in der Erscheinung Christi im Ganzen Offenbarung Gottes und Einigung mit ihm, so in Tod und Auferstehung ewiges, unvergängliches Leben, frei von aller dämonischen Macht, in der Gemeinschaft mit Gott und Christo verbürgt glaubt. Und wie ihm dort der feste Glaube an die *σάϋς* Christi das Mittel ist zur Sicherung der Erfassung des ewigen Gottes, so ist ihm hier das Leiden Christi und sein Tod gerade das Symbol für den Ausgang ewigen, unvergänglichen Lebens. Die Neugeburt des neuen Menschen, die in Christo, dem *πατὴρ σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς*, voraus dargestellte *ἐνωσις θεοῦ* und die Verbürgung ewigen Lebens sind schliesslich ein und dasselbe, und alles ist an Christi Person, sein Wesen, sein Sterben und Leben und sein über aller Zeit bestehendes Verhältnis zum Vater geknüpft. Deshalb heisst er *θύρα τοῦ πατρὸς* (Phild. 9, 1), deshalb *τὸ ἀληθινὸν* oder *διὰ παντός* — *ἡμῶν ζῆν* (M. 1, 2. Eph. 3, 2. Sm. 4, 1). Sein Verhältnis zum Vater, wie auch sein sittliches Verhalten sind vorbildlich für den Christen; sein Leiden ist Abbild des Absterbens des alten Menschen und kräftigt dazu, wie es auch dem Märtyrer *ὑπομονή* verleiht. Was jedoch sonst von Einzelthatsachen seines Lebens genannt wird, dient zur Bestätigung der wirklichen Menschlichkeit desselben. Die Taufe hat mit dem Tode zusammen heiligende, reinigende Bedeutung. Die Salbung des Hauptes ist ein Symbol für die Verleihung der Unverweslichkeit an die Kirche, den Leib. Die Himmelfahrt ist nicht erwähnt, man müsste sie denn in *χωρήσαντα* (M. 7, 2) angedeutet finden. Aber die Thatsache des Lebens beim Vater ist ein wesentlicher Gegenstand des Glaubens. Das ewige, göttliche Wesen des Herrn ist seitdem erst recht offenbar (R. 3, 3), wie auch der Märtyrer erst dort vollendet ist. Die Universalität der ganzen *οἰκονομία* ist so umfassend, dass bei ihrem in Erscheinung Treten das All bewegt wurde. Auch die Engel sind verloren, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben (Sm. 6, 1)¹⁾, und auch die alttestamentlichen Frommen und Pro-

1) Cf. Herm. Sim. IX, 12, 8: *τούτων φησί, τῶν ἀγγέλων τῶν ἐνδόξων οὐδείς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ*; vgl. Pls. Col. 1, 29. Eph. 1, 10. 3, 10.

pheten, welche den Herrn treu erwarten, sind von ihm auferweckt (M. 9, 3 *παρὼν ἡγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν*). Ob nach dieser Auferweckung eine Verkündigung im Hades durch Christus selbst, also eine „Höllenfahrt“ vorausgesetzt ist, ergibt sich aus dem *παρὼν* nicht mit Sicherheit¹⁾.

III. Eschatologische Gedanken und die Auffassung des christlichen Heilsgutes im Verhältnisse zu ihnen.

I. Eschatologische Gedanken.

Nur ein einziges Mal ist von der Wiederkunft des Herrn die Rede und hier bezeichnender Weise im Anschlusse an das gegenwärtige Wohnen Christi als „unser Gott“ in uns (Eph. 15). Auch R. 10 ist in dem Ausdrucke „*ἐπομονή*“ *Ἰησ. Χρ.* die Erwartung der Wiederkunft gemeint. Dieselbe ist nicht mehr allzufern, denn: *ἔσχατοι καιροί* (Eph. 11), *τέλος τὰ πράγματα ἔχει* (M. 5, 1). An letzterer Stelle heisst es weiter: *πρόκειται τὰ δύο ὁμοῦ ὃ τε θάνατος καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν*; aber die Entscheidung hierüber denkt Ign. schon hier auf Erden vollzogen, wo sich die Welt des Glaubens und die des Unglaubens als ausgeprägte Charaktere gegenüberstehen. Wer sich von der Gemeinde trennt, der hat schon seinen Übermut bewiesen „*καὶ ἐαντὸν διέκρινεν*“ (Eph. 5, 3)²⁾. Dagegen ist die den ungläubigen Engeln Sm. 6, 1 angedrohte *κρίσις* eine zukünftige, wie auch die *μέλλουσα ὀργή* Eph. 11. Von einem einzelnen Gerichtstage ist nirgends die Rede, aber vorausgesetzt ist eine ähnliche Vorstellung in der Warnung, sich die Langmut Gottes nicht zum *κρίμα* (Eph. 11), die Mahnungen des Bischofs sich nicht zum *μαρτύριον* gereichen zu lassen (Phild. 6, 3). Es fehlen hier vollständig die Farben der alttestamentlichen und jüdischen Eschatologie³⁾. Nur die Vorstellung des *εἰς πῦρ ἄσβεστον* ist Eph. 16, 2 herübergenommen; aber Sm. 2 tritt die spezifisch griechische Vorstellung hervor, dass die Leugner der *σάρξ* Christi *ἁσώματα* und *δαιμονικοί* werden sollen, was an

1) Ebenso zweifelhaft das *φανερῶθεις ἀνέβη*. Barn. 15, 9.

2) Cf. Herm. Sim. IX, 21, 4 *ἥδη παραδεδομένοι εἰσίν*.

3) Bei Barn. sind diese reichlich verwendet; cf. Joh. Weiss, Barn. Br. S. 80 ff.

das Wort in 2. Clem. 1, 2 erinnert, dass die, welche gering von Christo denken, auch wenig zu hoffen haben ¹⁾. Es ist aber nicht nur die Unbekanntschaft mit der speziell jüdischen Gedankenwelt ²⁾, auch nicht nur die johanneische Weise, welche die Gegensätze und das Gericht schon hier auf Erden sieht, sondern auch die eigene Situation, welche die Gedanken des Märtyrers über das Ende der Dinge ganz zurückdrängte hinter die Sehnsucht nach der eigenen in wenigen Wochen zu gewärtigenden Vollendung. Ign. hofft wie Paulus Phil. 1, 23 gleich nach dem eigenen Tode auf Vereinigung mit dem Herrn, auf das *ἐπιτυγχάνειν θεοῦ* (R. 1, 2. 5. 6 etc.), auf die Auferstehung als *ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος*, als wirklicher *ἄνθρωπος* (R. 6, 2), als *ἐλεήμενός τις εἶναι*. Dort hofft er zu leben und nicht zu sterben, dort *καθαρόν φῶς λαβεῖν* (R. 6, 2), dort erst ein *μαθητῆς ἀληθῆς Χρ.* zu werden. Wie seine Todesreise von Morgen gen Abend (von Syrien nach Rom) geht, so will er weg von der Welt in die Todesnacht untergehen, um wie ein neuer Morgen dann zu Gott hinaufzusteigen (R. 2, 2). Seine Hoffnung gipfelt in der Erwartung der Vereinigung mit dem Herrn, der für ihn gestorben und auferstanden ist (R. 6). Diese Erwartung drückt sich aus in den Worten des lebendigen Gottesgeistes in ihm „*δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*“, und die Vereinigung ist keine andere als die Vollendung derjenigen, die er schon im Abendmahle genießt (R. 7, 3). Dies ist R. 7 gemeint, wenn auch Zahn mit Unrecht das „*ὅ ἐστιν ἀγάπη ἁφθαρτος*“, den Parallelismus störend, direkt darauf bezieht. Statt des Herrn selber nennt Ign. Fleisch und Blut Christi als die konstitutiven Merkmale seiner Person, welche die Wirklichkeit des Besitzes Gottes in ihm garantieren. Das Blut Christi ist zugleich das Zeugnis der vom Tode zum Leben führenden göttlichen Liebe, und diese ganze mystische Gemeinschaft ist das unvergängliche himmlische Erhaltungsmittel seines Lebens. Wie dies schon in Brot und Wein des Abendmahles der Gemeinde gegeben ist, werden wir später sehen. Hier bestätigt sich nur unser bisheriges Resultat,

1) Vgl. auch d. Korrespondenz von Laster und Straftat in der Petrus-apokalypse.

2) Wenn Ign. *τοποθεσίαι* u. *συστάσεις ἀρχοντικάι* der himmlischen Mächte erwähnt, so erinnert das an die Engelklassen der jüdischen Angelologie und darf wohl indirekt auch darauf zurückgeführt werden. Ign. bekennt, selbst in diesen Dingen noch Anfänger und Schüler zu sein.

dass Leben, Gotteserfassung, mystische Gottes- und Christuseinigung, und damit Vollendung des *ἄνθρωπος* und *μαθητῆς Χρ. εἶναι*, die wesentlichen Heilsgüter des ignatianischen Christentums sind. Von Herzensfrieden, Sündenvergebung, Bestehen im Gerichte, Erlösung vom Sündenleib und sündlicher Schwachheit ist auch hier nicht die Rede, dagegen wohl vom *ἀπηρτισμένον εἶναι* (Phld. 5, 1) und dem Erfundenwerden als *ἀληθῆς μαθητῆς, πιστός* und wirklicher *Χριστιανός* (R. 3). Dass der Märtyrer in Bezug auf seine Person diese Heilsgüter mit Zurückstellung alles schon Vorhandenen wesentlich in ihrer zukünftigen Vollendung betrachtet, versteht sich psychologisch sehr leicht. Um so wichtiger aber ist es, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die eschatologische und die gegenwärtige Betrachtungsweise zu einander stehen, wenn er zu der Gemeinde von Gottesgemeinschaft und Leben spricht.

2. Das Heilsgut als Gegenwärtiges und Zukünftiges.

Zweimal redet Ign. von einem *κληροιομεῖν* der *βασιλεία θεοῦ* (Eph. 16, 1. Phld. 3, 3), aber in deutlichem Anklang an 1. Cor. 6, 9, so dass wir dies als fremdes Eigentum hier nicht verwerten dürfen. Ganz klar ist die eschatologische Fassung Pol. 2. Das *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* ist das Ziel, wohin das Schiff durch Sturm und Wellen geführt werden muss; im Wettkampfe des Lebens ist *ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος* der zu erringende Kampfprijs, dessen Verbürgung auch Polycarp fest glaubt. Ebenso weist auf das Ende das sehr häufige Prädikat Christi „*ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν*“ Eph. 2, 1. 2. Tr. iscr. und 2, 2. Phld. 5, 2 und 11, 2, während das *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* (Sm. 4, 1. Eph. 3, 2) und zumal M. 1, 2 *τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν* ein gegenwärtiges Gut nennt, welches allerdings auch lediglich in der sicheren Hoffnung auf das in Christo verbürgte Leben bestehen kann. Unentschieden lässt die Frage auch Eph. 18, 1¹⁾. Dagegen beweist das gegenwärtige Vorhandensein des Heilsgutes deutlich Eph. 17, 2: *ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κς.*; auch Phld. 9, 2 ist dies vorausgesetzt, M. 9, 1²⁾ klar ausgesprochen. Ob es aber im schon angetretenen Besitze der Christen auf Erden ist, abgesehen von der Hoffnung,

1) *σπάνδαλον σταυροῦ . . . ἡμῶν σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος.*

2) *ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε δι' αὐτοῦ.*

bleibt auch nach diesen Stellen zweifelhaft. Tr. 9, 2¹⁾ scheint das „ἔχομεν“ dies vorauszusetzen, aber hier ist gerade vorher von der künftigen Auferweckung die Rede. M. 5, 1 hat der Gegensatz *θάνατος* und *ζωή* deutlich eschatologische Bedeutung, aber am Schlusse des Kapitels heisst es: *δι' οὗ ἐὰν μὴ ἀνθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*. Hier hat das *ζῆν* augenscheinlich spezifisch ethischen Sinn und ist damit jetziges Eigentum und gegenwärtiges Gut. Das Gleiche gilt von der *ζωή*, deren Anfang der Glaube, deren *τέλος* die Liebe ist (Eph. 14, 1). Im ganzen genommen ist also das Leben ein zukünftiges Gut, das aber jetzt schon fest verbürgt ist, und zumal „*ζωή*“ wird in diesem Sinne gebraucht. Aber die Gegenwärtigkeit dieser Verbürgung ist betont, und in ethischem Sinne ist schon jetzt ein neues Leben in uns, zu dem wir uns umschaffen sollen (Tr. 8, 1). Viel häufiger aber als mit dem Ausdrucke *ζῆν* wird dieser ethisch bedingte Heilsbesitz wie bei Paulus ein *εἶναι*, *μένειν*, *εὐρεθῆναι ἐν Χριστῷ* genannt (Eph. 10, 3: *μένετε ἐν Χρ. σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς*). Auf das *ἐν Χρ. Ἰησ. εὐρεθῆναι* kommt es allein an, und dies setzt das Sein in Christo voraus, mag man nun aus Furcht vor dem Gerichte der Zukunft oder aus Liebe zu der gegenwärtigen Gnade darin bleiben. Das Gleiche wird als ein Wohnen Gottes in uns als in seinem Tempel bezeichnet (Eph. 15, 3), als ein *θεοῦ εἶναι* (Eph. 8, 1. R. 7, 1. Phld. 3, 2), ein *θεοῦ πάντοτε μετέχειν* (Eph. 4, 2), ein *θεοῦ γέμειν* (M. 14, 1). Auch die *ἐνωσις θεοῦ*, obwohl sie Tr. 11 als verheissen genannt wird, soll in der Gemeinde als *σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ* bereits gegenwärtig sein (M. 1, 2. 13, 2. Eph. 5, 1 etc.), worauf wir später zurückkommen werden. Trotz alledem ist dem Ign. das *θεοῦ ἐπιτηγχνάνειν* ein zukünftiges Ziel, an dem noch vieles fehlt (Tr. 5, 2. Sm. 9, 2. Pol. 2, 2).

Das Ergebnis dieser Prüfung ist mithin: Das individualistische Element ist in der Eschatologie des Bischofs das durchschlagende. Von der biblischen und jüdischen Vorstellung eines zukünftigen Gottesreichs und eines eschatologischen Dramas zeigen sich kaum Spuren. Zwar kennt auch Ign. einen Kampf der *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων*, einen Kampf Gottes mit dem *ἄρχων τοῦ αἰῶνος*

1) οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χρ. Ἰησ., οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.

τοῦτου, aber dieser ist gleichsam ein ewiger Hintergrund, ein überirdisches und überzeitliches Urbild des sich gleichzeitig schon jetzt auf Erden vollziehenden Heilsprozesses. Der Sieg ist erfochten und doch geht der Kampf noch weiter, und der Ausgang ist nicht unabhängig vom Verhalten der Menschen (Eph. 13, 2. Eph. 19, 3 vgl. Tr. 9, 1). Das Heilsgut als neues Leben ist wesentlich eschatologisch: verbürgte Lebenshoffnung; dagegen die Gotteseinheit und Gotteseinigung ist schon hier im Vollzuge und wartet nur der Vollendung. Ideell sind beide voll und ganz in Christo bereits gegeben. Was aber die ethische Seite des Heilsgutes betrifft, so ist hier erst eine klare Anschauung zu gewinnen durch die nunmehr folgende Betrachtung der ignatianischen Auffassung vom christlichen Leben in Glaube und Liebe.

IV. Das christliche Leben in Glauben und Liebe.

1. Glaube und Liebe als Grundprinzipien des Lebens.

Für unsere Betrachtung der ignatianischen Lebensauffassung giebt uns das Ergebnis der bisherigen Untersuchung in verschiedener Beziehung die Richtung. Wir dürfen, wenn anders die Gesamtauffassung des Ignatius eine einheitliche ist, weder ein besonderes Interesse an philosophischem Wahrheitsstreben erwarten, noch ein tieferes Verständnis des christlichen Lebens als eines Kampfes gegen die Sünde im eigenen Herzen in steter, fruchtbringender Busse. — Die Erkenntnis ist nur religiös bestimmt und dient nur zur Sicherung und zum Schutze einer wahrhaften Erfassung Gottes in Christo. Der Kampf des Lebens ist nach aussen gerichtet gegen Irrlehrer, Verführer und Friedensstörer und vor allem die heidnische Welt, von denen man sich trennen und hüten soll als den Werkzeugen des Teufels. Besteht das Heilsgut in Gotteseinigung durch Christus in einem Leibe und in verbürgter Lebenshoffnung, deren Lebenskraft schon jetzt in uns wohnen muss, so ist der Glaube an die Wahrheit und geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarung und das Vertrauen auf die Treue des himmlischen Vaters und auf Christus ebenso die notwendige subjektive Voraussetzung für die Erfassung des Heilsgutes, wie sein Besitz nur bestehen kann in der die Gläubigen

mit Gott, Christus und ihren Mitchristen zu einem Ganzen verbindenden Liebe. Dem wesentlich zukünftigen christlichen Gute ewigen Lebens steht aber der Weg des Unglaubens, der zum Tode führt, gegenüber. So ist denn als Motiv, ein christliches Leben zu führen, ebenso die Furcht vor diesem Wege zu Tod und Gericht, als die Liebe zu dem Leben in Gotteseinigung und Lebenshoffnung möglich. Dass in Glaube und Liebe sich thatsächlich dem Bischofe alles zusammenfasst, zeigen die Worte: τὸ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη ὧν οὐδὲν προέκρίται (Sm. 6) und: ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη, τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότητι γεγόμενα θεὸς ἐστίν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκάγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν (Eph. 14). Dass aber für diesen Weg durch Glauben und Liebe zu Gotteseinigung Ignatius zwei Motive kennt, die schliesslich gleichwertig sind, wenn sie nur das eine Ziel erreichen, steht Eph. 11, 1 zu lesen: ἡ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὁργὴν φοβηθῶμεν ἢ τὴν ἐνεστώσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, ἐν τῶν δύο μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὐρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν. Es kommt aber viel darauf an, zu prüfen, in welchem Verhältnisse Glaube und Liebe zu einander stehen, und welches von den Motiven des christlichen Handelns das beherrschende ist, die Liebe zur Gnade oder die eudämonistischen Gedanken. Diese Untersuchung, in die wir nun eintreten wollen, ist deshalb von doppeltem Interesse, weil gerade an diesem Punkte die Schriften der anderen apostolischen Väter eine starke Abschwächung und Verflachung gegenüber dem N. T. zeigen.

Sehr wahrscheinlich ist zunächst, dass Ign. den Glauben als von Gottes Gnaden geschenkt denkt, so gut wie er glaubt, dass die Gnade die Herzen der Gemeinde zu einem guten Werke bereit macht. Jesus Christus allein hat auch die Macht, die irreführten Gegner zur μετάνοια zu bringen (Sm. 4, 1), und deshalb vertraut Ign. in dieser Beziehung auf die Gnade des Herrn, der jede Fessel des Teufels lösen wird. Die μετάνοια ist aber augenscheinlich nichts anderes als die Rückkehr vom Irrtum zur Wahrheit, vom Unglauben zum Glauben. So ist denn auch „der Glaube“ zunächst das Überzeugtsein von der Wahrheit des Christentums, speziell der Wirklichkeit von Christi menschlicher Geburt, Tod und Auferstehung. Da aber, wie wir sehen, diese Thatsachen dem Ign. in seiner Polemik von Wert sind als Beweise der wirklichen Erscheinung Gottes im Menschen, des Ewigen in der

Zeit, so ist hierdurch auch der Begriff des Glaubens näher bestimmt als die Annahme und Ergreifung dieser Offenbarung Gottes in Christo. Am deutlichsten ist der Sinn „Fürwahrhalten“ im Munde der Gegner Phld. 8, 2¹⁾. In deutlicher Beziehung auf die die Offenbarung Gottes verbürgenden, von den Doketen geleugneten Thatsachen steht es: Eph. 16, 2 (*πίστις, ὑπὲρ ἧς Χρ. ἐσταν-ρωόθη*) M. 6, 1. Tr. 2, 1. 2) Sm. 3, 2. 3) 6, 1. 4) Phld. 8, 2 (*ἡ πίστις δι' αὐτοῦ*). 5) Da nun aber jene Glaubensthatsachen zugleich die Hoffnung ewigen Lebens verbürgen, so schliesst der Glaube auch das Vertrauen auf den himmlischen Vater und Christi Treue (*ἡ τελεία πίστις Ἰησ. Χρ.* Sm. 10, 2) ein, der sich seiner Gläubigen nicht schämen, sondern die Verheissung an ihnen erfüllen wird. Dieser Glaube an Gott und Christus in spezieller Beziehung auf die Auferstehungshoffnung ist Tr. 2, 1. Eph. 3, 1. M. 9, 2 gemeint, und ähnlich ist auch der Glaube der treu auf den Herrn wartenden und dafür mit der Auferweckung belohnten alttestamentlichen Propheten zu verstehen, auch wohl Eph. 10, 2 *ἐδραῖος τῇ πίστει* und Sm. 1, 1 *ἐν ἀκινήτῳ πίστει*. Soweit finden sich naturgemäss auch Analogien bei den anderen apostolischen Vätern.⁶⁾ Ign. aber kennt Glauben nur in der engsten Verknüpfung mit einem christlichen Leben, mit einer Bewährung bis ans Ende. Es fehlt zwar jede Andeutung von einem Glauben an die sündenvergebende Gnade, aber die ethische Kraft des paulinischen Glaubensbegriffes ist ganz erhalten, wenn auch nicht so in das Wort hineingelegt, sondern nur unumgänglich damit verknüpft. Eph. 14, 2: *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἀμαρτάνει οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. φανερόν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ. οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι, δι' ὧν πράσσουν οὐ φθίσονται. οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἄν τις εὐρεθῇ καὶ εἰς τέλος;* eine sonst nur bei Johannes zu findende

1) *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὐρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω.*

2) *εἰς τὸν θάνατον.*

3) *μαθητοὶ ἤψαντο καὶ ἐπίστευσαν.*

4) *εἰς τὸ αἶμα.*

5) Hier ist d. Glaube auch direkt auf Christum gerichtet wie auch Eph. 14, 1.

6) Barn. 4, 8 *ἐλπὶς τῆς πίστεως*; cf. 12, 7, Herm. Mand. 9, 6. 7. — Zahn, *πίστις* b. Herm. Jahrb. f. deutsche Th. 1870 p. 169 ff., dageg. Harnack, *Patr. apost. opp.* III ad Mand. 1.

Schärfe spricht sich hier aus in der prinzipiellen Trennung von Glaube und Sünde; ebenso wird Eph. 8 streng zwischen den *σαρκικοί* und *πνευματικοί* unterschieden. Wie der Glaube nicht Werke des Unglaubens, so kann der Unglaube nicht Werke des Glaubens thun. Man braucht nur die noch am meisten verwandten Stellen der anderen Väter damit zu vergleichen, welche dazu mahnen, den Glauben zu bewähren durch Hinzufügung der Werke, um die viel originellere Kraft der ignatianischen Sätze zu empfinden¹⁾. Dieser Glaube ist Phld. 8 neben seinen Objekten, Christus, seinem Tode und seiner Auferstehung, als Grundlage der Rechtfertigung genannt, wenn auch diese, wie wir gesehen haben, nicht im paulinischen Sinne zu verstehen ist. Ist aber der Glaube des Bischofs kein paulinischer Rechtfertigungsglaube, so ist es doch eine innere Vertrauensstellung zu Christus als seinem Gotte und seiner Hoffnung, eine innerlich so starke Überzeugung von der Wahrheit und Verlässlichkeit dieses Evangeliums und damit ein unmittelbares Ergreifen Gottes im Fleische, dass er gar nicht ohne Frucht denkbar ist. Deshalb ist eine wahre Lehre an sich auch gar nichts wert, wenn nicht der Lehrer selbst nach seinen Worten handelt, so wie Christus stets, selbst im Schweigen, eine völlige Übereinstimmung seiner Worte, seiner Gesinnung und seines Handelns bewies (Eph. 15). Auch die Gegner sollten lieber, statt durch ihr gottloses Disputieren sich den Tod zuzuziehen, Liebe üben, um auch auferstehen zu können. Man erkennt die Verderblichkeit ihrer Lehre, mit der sie den Glauben, das Vertrauen auf Gott zerstören (Eph. 16, 2), daran, dass ihnen die Liebe fehlt (Sm. 6, 2). Glaube und Liebe gehören also untrennbar zu einander und werden daher vom Verfasser

1) Herm. Mand. 1 *πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι*. Mand. 9, 6. Sim. VIII, 9, 1 *ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν ἀλλ' ἐνέμεναι τῇ πίστει μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως*.

Cf. Sim. 7, 9. 4. Sim. IX, 13, 2. 19, 2.

Barn. 4, 9 *οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ . . . ὥς πρέπει νίοις θεοῦ, ἀντιστῶμεν, ἵνα μὴ σχῇ παρείδουσιν ὁ μέλας*.

Λιδ. 16, 2 *οὐ γὰρ ὠφελήσει ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇτε*.

2. Clem. 4, 3 *ἐν τοῖς ἔργοις αὐτόν ὁμολογῶμεν*. 1. Clem. 35, 5 *ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως*; cf. 35, 1. 60, 1.

sehr häufig zusammengestellt (Eph. 1, 1. 9, 1. 14, 1. 20, 1. M. 5, 2. 13, 1. Tr. 8, 1. Phld. 9, 2. 11, 2. Sm. iscr. 1, 1. 6, 1. 13, 2). Das Fehlen dieser Wortverbindung im Röm.- u. Pol.-Brief ist auffallend und wohl nur so zu erklären, dass die Wendung in den anderen Briefen Bezug hat auf die *πίστις* an das wahre Leiden und auf die *ἀγάπη*, welche jede Spaltung unmöglich machen soll, während diese polemisch-paränetische Tendenz im Pol.-Briefe und zumal im Röm.-Briefe ganz zurücktritt. Diese spezielle Anwendung ändert aber nichts an der grundlegenden Bedeutung dieses Doppelklanges, zu deren näherem Verständnisse zumal Eph. 14 und Eph. 9 beitragen. Erstere Stelle nennt den Glauben den Anfang (*ἀρχή*), die Liebe das Ende des Lebens (*τέλος*). Zur Erreichung des Lebens ist also der — Gott in Christo, das Leben im Tode — ergreifende Glaube der Anfang, aber das Ganze wird erst vollständig, wenn die Liebe hinzukommt und die *δύναμις πίστεως εἰς τέλος* bewährt. Beides zusammen in Einheit stellt den Besitz Gottes dar (*τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότητι γενόμενα θεός ἐστιν*), und alles übrige, was zu einem edlen und guten, vollkommenen Leben nötig ist, folgt von selbst nach als von Natur in Glaube und Liebe mit einbegriffen (*τὰ δὲ ἅλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθὰ ἐστιν*). Derselbe Gedanke ist auch in dem Bilde von Eph. 9 ausgedrückt, wenn der Glaube der *ἀναγωγὸς εἰς θεόν*, die Liebe die *ὁδὸς ἀναφερόυσα* genannt wird. Sehr prägnant werden daher die, welche den Charakter Gottes tragen, M. 5, 2 (Phld. 9) *πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ* genannt¹⁾. Die Wahl dieses Lebens in Glauben und Liebe schliesst aber ein Absterben des alten Menschen in sich (M. 5, 2) und deshalb für die Leser auch ein Ablegen des jüdischen Sauerteiges, ein Sichverwandeln in den neuen Sauerteig M. 10, 2, der in Jesus Christus sich darstellt. Dieser ist ja nach Eph. 20 der neue Mensch, auf den die ganze *οἰκονομία θεοῦ* abzielt *ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ*,

1) Vgl. dagegen die Art, wie die Liebe, anderen Tugenden koordiniert, ziemlich äusserlich dem Glauben angereiht wird: 2. Petri 1, 5—8. Barn. 1, 6 *ἐλπίς, δικαιοσύνη, ἀγάπη* (als *ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία*). Past. Herm. Vis. III, 8, 3. 4. *πίστις* u. ihre *θυγατέρες: ἐγκράτεια, ἀπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης, ἀγάπη*. Sim. IX, 15, 2 *ἡμῶν πρώτη πίστις, ἡ δὲ δευτέρα ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἀπλότης, ἀκακία, ἀγνεία, ἰλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη*; cf. Mand. 8, 9. 6, 1. 12, 3. Näher stehen dem Verständnisse des Ign.: Pol. ad. Phil. 3 u. 1. Clem. 49.

ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει. Wie nun durch das Eintreten Christi in die Menschheit deren Umwandlung zu einer neuen nicht nur ethisch, sondern, wie wir sahen, auch irgendwie naturhaft gedacht ist¹⁾, und die ἀφθαρσία durch die mystische Gemeinschaft wie durch ein φάρμακον ἀθανασίας mitgeteilt wird, so wird auch das christliche Leben als eine Pflanzung durch den Vater aufgefasst, so dass die Christen *φυτεία πατρὸς* (Tr. 11, 1. Phld. 3, 1) sind. Dann haben sie eine tadellose und einfältige (ἀδιάκριτος) Gesinnung, nicht nur in einzelnen Fällen (κατὰ χρῆσιν), sondern als die Grundrichtung und das Wesen ihrer Persönlichkeit (κατὰ φύσιν). Das ist sicher der Sinn von Tr. 1, und deshalb wahrscheinlich auch der von φύσις Eph. 1: „τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα ὃ κέκτησθε φύσει [ἐν γνώμῃ ὀρθῇ καὶ] δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν.“ Das „φύσει δικαίᾳ“ der griechischen Handschriften Gg und der besten lateinischen L ist zu pleonastisch, und deshalb wird Lightfoot mit seiner Konjektur nach der syrischen Übersetzung²⁾ (Cod. Cureton. Σ) Recht haben, nach welcher er die eingeklammerten Worte stehen lässt. Dann haben wir in dieser Stelle einen ganz ignatianischen Ausdruck für die zur zweiten Natur gewordene christliche Lebensgesinnung, sich zusammenfassend in Glauben und Liebe, in Geist und Kraft Jesu Christi mit Hervorhebung der gerade bei den Lesern zu hütenden Grundlage einer die Offenbarung in ihrer Wahrheit sichernden Lehre. Dazu passt auch, wenn der Bischof sie zur Vollendung des *συνγενικὸν ἔργον*, d. h. des ihrer christlichen Natur entsprechenden Werkes auffordert. Mag diese naturhafte Auffassung des christlichen Lebensprinzips, wie Lightfoot will, gnostisch gefärbt genannt werden dürfen (oder nicht, jedenfalls ist ihr christlicher Charakter durchaus gewahrt, und sowohl durch den Zusammenhang als durch das Perfektum *κέκτησθε* die Beziehung auf die Neuentstehung dieser Natur erst durch Christum beschränkt. Vor allem aber wird hier ganz klar, dass mit Glauben und Liebe dem

1) Barn. 6, 11. ἀνακαινίσαι ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς; cf. 6, 14. Herm. Sim. IX, 14, 3 κατεφθαρμένων ἡμῶν καὶ μὴ ἐχόντων ἐλπίδα τοῦ ζῆν ἀνενέωσε τὴν ζωὴν ἡμῶν. Vis. III, 8, 9 (vgl. Harn. z. d. St.).

2) natura (in) voluntate recte et iuste.

Ign. alles gegeben ist, so dass das ganze christliche Leben im Einzelnen ein Auswirken und Ausleben des Glaubens auf dem Wege der Liebe ist, mit dem Ziele: εἰς θεόν. Was für Einzelaufgaben solches Leben in Glauben und Liebe einschliesst, verrät sich in unseren Briefen verhältnismässig wenig. Die meisten Ermahnungen sind auf Gehorsam gegen den Bischof, Frieden und Einigkeit gerichtet, oder betreffen sonst das Gemeindeleben. Als Pflichten des Einzelnen nennt er zumal die Vergeltung des Bösen mit Gutem (Eph. 10), das miteinander Wachen, Streiten und Kämpfen in gegenseitiger Fürbitte (Pol. 6, 1), in welche auch die Irrenden und Ungläubigen eingeschlossen sind (Eph. 5, 2. 10, 1. M. 14, 1. Tr. 12, 2 u. 3. 13, 3. R. 8, 3. Phld. 5, 1. 8, 2. 10, 1. Sm. 4, 1. 11. Pol. 7, 1). Im täglichen Verkehre gilt es, Geduld zu haben (Pol. 6, 2), nichts gegen den Nächsten zu haben (Pol. 8, 2), lauter und einfältig zu sein (M. 15. Tr. 1, 1. R. inscr.) und nicht hoch- oder übermütig (M. 12. Tr. 4, 1. 7, 1. 6, 2). Als zu Werken der Liebe mahnt er zur Gastfreundlichkeit (R. 9, 1. Sm. 10, 2) und zur Fürsorge für Witwen, Waisen, Betrübte, Gebundene und Befreite, Hungernde und Dürstende (Sm. 6, 2). Das sind gelegentliche Beispiele der πάντα ἄλλα, welche nach Eph. 14 von selbst im Gefolge von Glauben und Liebe sich einstellen.

2. Die Motive des christlichen Handelns.

Diesem Wege des Lebens und des Glaubens steht aber scharf der andere des Todes und des Unglaubens gegenüber, eine Gegenüberstellung, wie sie uns ja in dem Buche von den beiden Wegen *Αιδ.* 1—6. *Barn.* 17—20 vorliegt. Eigentümlich ist dem Ign. die an Johannes erinnernde prinzipielle Schärfe der Trennung beider „Charaktere“. Es steht bei dem freien Entschlusse (αὐθαιρέτως) des Menschen, ob er auf Christi Leiden hin dem Alten absterben will, sodass dann Christi Leben in ihm ist (M. 5, 2). Für die Wahl des Lebensweges sind aber zwei Motive denkbar: die Furcht vor dem Gerichtszorne und die Liebe zur gegenwärtigen Gnade. Beide lässt Ign. gelten, wenn nur das Ziel ἐν Ἡσ. Χρ. εὐρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν erreicht wird (Eph. 11). Zur gerechten Beurteilung der Zulassung auch des unterwertigen Furchtmotivs kann uns aber nur eine Untersuchung darüber führen, welche Motive für das christliche Handeln der Bischof selbst bei seinen Ermahnungen geltend macht. Auch unter den

Beweggründen, welche als Liebe zur *ἐνεστώσα χάρις* bezeichnet werden, sind solche möglich, welche vor allem den zukünftigen Lohn des Lebens und der Gottesgemeinschaft im Auge haben und als eudämonistische mehr oder weniger mit den Furchtmotiven verwandt sind, und solche, welche aus der inneren Gebundenheit an Gott und Christus ihren Ursprung haben, sich aber einem äusseren Gesetztum nähern können. Mit der Betrachtung der letzteren wollen wir beginnen.

a) Die innerliche Gebundenheit an Gott.

Die Gebundenheit des christlichen Handelns an Gott kommt zunächst darin zum Ausdrucke, dass vor Gottes Auge nichts verborgen ist, also alles in dem Bewusstsein seiner heiligen Allgegenwart geschehen soll (M. 5, 2). Wichtiger noch ist, dass wir vollkommen sein sollen, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist. Dieser Gedanke der Bergpredigt findet sich der Sache nach bei Ign. mehrfach wieder, so in der Mahnung, alles *κατὰ θεόν* zu thun (Eph. 2, 1. 8, 1. M. 3, 2. Phld. 4) und *μιμηταὶ θεοῦ* zu sein (Eph. 1. Tr. 1), am deutlichsten aber in der Wendung *κατὰ ὁμοίθειαν θεοῦ* (Pol. 1, 3) oder *ὁμοίθειαν θεοῦ λαβόντες* (M. 6, 2)¹⁾. Ist das *ἡθος* Gottes selbst unser Massstab, so ist dies auch ein starkes Motiv, *ὅλοι ὄντες θεοῦ* (Eph. 8, 1) im ganzen Handeln zu bleiben. Diese Motive sind ja nichts anderes als die Anknüpfung an die Grundthatsachen, dass alle Gläubigen Gott haben, in ihm sind, ihn allein lieben (Eph. 9, 2) und alles thun, um ihm zu gefallen (R. 2, 1), und Bausteine seines Tempels, in dem er wohnen will, zu bleiben (Eph. 9, 1). In dem schönen Worte: *Χριστιανὸς ἐαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει ἀλλὰ θεῷ σχολάζει* (Pol. 7, 3) fasst sich diese volle Zugehörigkeit zu Gott zusammen. So ist auch ein christliches Werk ebenso gut als eine That Gottes, wie als eine That der Christen, aufzufassen (Pol. 7, 3). An diesem Worte wird deutlich, wie die ignatianische Art, das Göttliche und Ewige im Menschen wiederzufinden, ohne eine Beeinträchtigung der Transscendenz und Lebendigkeit Gottes, auch hier im christlichen Leben und Handeln sich geltend macht. Das wechselseitige „Gott in uns“ (Eph. 15, 3. M. 14, 1) und „wir in Ihm“ ist das Grundmotiv.

1) Vgl. auch: *ἐπιείκεια θεοῦ ζῶντος* (Phld. 1).

b) Die innerliche Gebundenheit an Christus.

Da nun aber Gott nur in Christo ist, Glaube und Liebe zu Gott immer zugleich auf Christum gerichtet sind, so drückt sich dieselbe Thatsache auch aus in einer Gebundenheit an Christus in der Liebe zu ihm. Das *κατὰ θεὸν ζῆν* ist ein *κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῆν* (Tr. 2, 1); Gott wohnt in uns, sofern Christus in uns wohnt (Eph. 15, 3) und die Liebe Jesu Christi ist die Grundlage jeder *διακονία* (Phld. 1, 1) und aller Dinge, die nach Gottes Willen in der Gemeinde geschehen (R. iser.). So ist Jesus Christus noch jetzt das lebendige Prinzip christlichen Handelns, welcher in dem Gläubigen als eine lebendige Kraft wirkt (Sm. 4) und deshalb auch mit dem heiligen Geiste identifiziert werden kann (M. 15) ¹⁾.

c) Das Vorbild Christi.

Da nun aber, wie wir oben feststellten, Jesus Christus dem Ign. zunächst immer der geschichtliche Jesus ist, so wird auch eine Beziehung des christlichen Lebens auf sein Vorbild zu erwarten sein. Im Verhältnisse zu dem kleinen Umfange der Briefe und ihrer mehr gegen Irrlehre und Unfrieden gerichteten als allgemein-ethisch-paränetischen Tendenz, bestätigt sich diese Erwartung in überraschend reichem Masse. Der Bischof ermahnt seine Leser, *μιμηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu werden, so wie er es zum Vater war. Gerade dies Verhältnis Jesu zu seinem Vater ist ihm ein Gleichnis für die kindlich-gehorsame Stellung die er seinen Gemeinden zu ihrem Bischöfe wünscht (Eph. 3, 2. M. 7, 1. 13, 2. Sm. 8, 1). Aber auch der Bischof selbst soll mit seiner Gemeinde Geduld haben, wie der Herr mit ihm Geduld hat (Pol. 1, 2). Auch Ign. freut sich in dem Gedanken, ein Nachfolger des Leidens „seines Gottes“ zu werden (R. 6, 3). Am lebensvollsten sind aber die Beispiele Eph. 10 und 15. An erster Stelle ermahnt er seine Christen zur Sanftmut gegen Zornige, zur Demut gegen Grosssprecherei, zum Gebet als Erwiderung auf Lästerung, zur Glaubensfestigkeit gegen Verführung, zur Stille und Ruhe (*ἡμερον*) gegenüber dem Toben der Feinde und warnt davor, sich ihnen gleichzumachen durch ähnliche Erwiderungen ihrer Bosheiten, vor allem aber sollten sie suchen, *μιμηταὶ κυρίου* zu werden. Wem

1) *κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησ. Χρ.*

Texte u. Untersuchungen XII, 3.

sei mehr Unrecht geschehen, wer mehr beraubt und in seinem guten Rechte völlig beeinträchtigt worden? ¹⁾ Den Schluss aus der selbstverständlichen Antwort überlässt er wirkungsvoll den Lesern, nachdem er ihnen eine ganze Reihe von Bildern, zumal aus der Leidensgeschichte, mit drei Worten ins Gedächtnis gerufen. — Eph. 15 hält er den Lehrern das Beispiel des einen grossen Lehrers vor, dessen Worten auch sofort die That folgte, um daran zu erinnern, dass das Lehren nur helfe, wenn der Lehrer selbst nach seiner Lehre handle. Selbst das, was Jesus schweigend that, war würdig seines Vaters. Wer sein Wort in Wahrheit zum eigenen Besitze gemacht habe, der könne auch aus der ἡσυχία des Herrn heraus sein Wort verstehen und dann gleichwie der Herr selbst τέλειος sein, indem er wie jener handle, durch das, was er rede, und doch auch in dem, wo er schweige, als christlicher Charakter erkannt werden. Diese Stellen verraten uns ein so innerliches tiefes Verständnis und Interesse für die Persönlichkeit des Herrn, wie wir sie nur in den Evangelien, zumal bei Johannes, finden, während uns selbst Paulus hier wenig merken lässt. Zumal die anderen apostolischen Väter bleiben, was selbständige Würdigung der Person Jesu anbetrifft, bei der Schätzung des grossen Lehrers stehen, der, vom Himmel gekommen, bisher unbekannte göttliche Geheimnisse mitzuteilen hat. Auch auf diesen weist Ign. hin mit der Ermahnung, auf niemanden sonst zu hören (Eph. 6, 2. M. 9, 2). Aber als Vorbild und Anregung für das christliche Leben stellt er des Herrn ganze Person hin und die Mahnung, κατὰ χριστομαθίαν zu handeln (Phld. 8, 2), hat bei ihm einen reichen Inhalt. Ist es doch auch ein Zug der himmlischen Vollendung, welche der Märtyrer erwartet, ein rechter μαθητῆς Ἰησ. Χρ. zu werden (Eph. 1, 2. M. 9, 2. R. 4, 2. 5, 3. Pol. 3, 2), ein Ideal, welches hier anfangen soll sich zu verwirklichen (M. 10, 1. Tr. 2, 3. Eph. 3, 1).

d) Dankbarkeit gegen Christus.

Damit sind aber die Motive für christliches Leben, die sich an die Beziehung zu Jesus Christus knüpfen, noch nicht erschöpft. Auch die Dankbarkeit gegen Christus treibt an, gegen seine Freundlichkeit nicht unempfindlich zu sein, sondern seine Schüler

1) τις πλέον ἀδικηθεῖς, τις ἀποστηρηθεῖς, τις ἀθετηθεῖς.

zu werden (M. 10, 1). Zumal die Wechselwendung: „Seit zu anderen oder zu ihm, wie der Herr zu euch“, schliesst diesen echt christlichen Gedanken ein, so Eph. 2, 2: *κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς* cf. Sm. 1, 1 und Eph. 15, 3.

e) Ehre Gottes und des christlichen Namens.

Viel häufiger aber ist die Rücksicht auf die Ehre und den Ruhm Gottes und Christi (Eph. 21, 1. M. 3, 2. 15. Tr. 12, 2. R. 10, 2. Sm. 11, 2. Phld. 10, 2. Pol. 4, 3. 5, 2. 7, 2), und einen besonders wichtigen Inhalt bekommt diese Rücksicht durch die Beziehung auf die Ehre des göttlichen Namens vor der Aussenwelt, die Verantwortung hierfür und die Pflicht, durch einen christlichen Lebenswandel nicht nur kein Ärgernis zu geben (Tr. 2, 3. 3, 2. 8, 2), sondern die Predigt des Evangeliums zu unterstützen (Eph. 10, 1). Wie das Leben der Gemeinde in Friede und Eintracht ein harmonisches Lied sein soll, welches Jesus Christus darstellt (Eph. 4), so hofft der Märtyrer, der seine Fesseln um Christi willen trägt (Tr. 12, 2), ein Wort Gottes zu werden (R. 2, 1), welches der Welt besser als alle vergeblichen Überredungsversuche die eigentliche Grösse des Christentums offenbart ¹⁾.

Alle diese Motive für christliches Handeln sind durchaus innerliche Gebundenheit, welche aus der Natur von Glauben und Liebe in ihrer persönlichen Beziehung zu Gott und Christus von selbst folgen. Es ist eine Durchdringung des menschlichen Lebens durch Gott, welche Pneumatisches und Sarkisches in sich begreift, eine Heiligung *κατὰ πάντα* (Eph. 2, 2), ein *ἐδράσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ* (Sm. 13, 2). Der Zusammenhang mit der Wurzel, der Person Christi selbst, ist durchaus festgehalten, und das ganze Leben nur die Anwendung des hier ruhenden Prinzips. Da alles dies aber bei Ign. mehr Leben als Theorie ist, und dieser Zusammenhang von uns beobachtet wird, ohne dass vielleicht dem Bishofe selbst dies als Vorzug bewusst war, so bleibt die Möglichkeit offen, dass an diesem oder jenem Punkte das sonst herrschende Prinzip durchbrochen ist.

1) R. 3, 3: *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῇται ὑπὸ κόσμον.*

f) Gebote Christi und der Apostel.

Hierfür bietet in erster Linie die Würdigung Christi als des einzigen Lehrers Gelegenheit, sobald nämlich seine Lehre und seine Gebote als Gesetz, das in sich selbst seinen Wert hat, von aussen fordernd sich geltend machen. Diese „Legalisierung“ macht sich bei Hermas und 2. Clem. schon recht bemerklich¹⁾ und hat dann in der katholischen Kirche beständig an Geltung zugenommen. Dasselbe ist nun auch dem Ignatius vorgeworfen worden²⁾. Es ist ja nun zweifellos, dass Ign. Gebote und Anordnungen Christi und der Apostel kennt und diese hoch respektiert. Damit sind sie aber noch kein äusserliches Gesetz, sondern, wie es bei Barn. 2, 6 heisst, ein *καινὸς νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης*. Um der ganzen übrigen innerlichen Auffassung des Bischofs zum Trotze ihm eine christliche Gesetzlichkeit, eine „realistische Modifizierung des paulinischen Idealismus“ (Pfleiderer) zuzumuten, müssten sehr deutliche Beweise vorhanden sein. M. 13, 1 sagt mit aller wünschenswerten Klarheit, dass es sich um ein *βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* handelt, und zwar nur zu dem einen Zwecke, dass alles in Glaube und Liebe, äusserlich und innerlich in Ordnung geschehe in Sohn, Vater und Geist, am Anfange und am Ende. Gerade diese Stelle ist wertvoll, weil sie uns zeigt, wie der Gehorsam gegen *δόγματα* Christi und der Apostel den christlichen Grundprinzipien untergeordnet ist. Tr. 7, 1 lehrt uns genau dasselbe, dadurch, dass die Untrennbarkeit von Gott oder Christus dem Gehorsam gegen Bischof und Apostel vorangestellt ist. Was es mit letzterem für eine Bewandtnis hat, wird uns das nächste Kapitel lehren. Das Bild Phld. 7 *συννευρόθμιστα* (sc. d. Bischof) *ταῖς ἐντολαῖς ὡς χορδαῖς κιθάρα* deutet doch wahrlich gerade auf eine innere Harmonie, nicht auf einen gesetzlichen Gehorsam. Den Worten: *κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Eph. 9) gehen unmittelbar gerade die das innere Ineinander charakterisierenden Beiworte: *θεοφόροι καὶ νοοφόροι, χριστοφόροι, ἀγιοφόροι* voraus, während das *καθ' ὅλον βίον οὐδὲν*

1) Cf. Herm. Schluss aller Mand. u. Sim. I, 5. II, 5. V. VI, 1, 1. VIII, 3, 2. Cl. 8, 4.

2) Bei Hilgenfeld, Apost. Vät. S. 250 u. 251. Pfleiderer, Paulinism. S. 487.

ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν nachfolgt. Durch diesen Zusammenhang ist der so wie so harmlose Ausdruck vor jeder Verdächtigung auf kirchliche Gesetzlichkeit geschützt. Ausdrücke wie *χριστονομος* (Rom. iscr.), *νόμος Χρ. Ἰησοῦ* (M. 2) beweisen für letztere so wenig, wie *νόμος πίστεως* Pl. Röm. 2, 27, *νόμος τοῦ πνεύματος* Pl. Röm. 8, 2, *νόμος τοῦ Χριστοῦ* Gal. 6, 2, *ἐννομος Χριστοῦ* 1. Cor. 9, 21, sind vielmehr wahrscheinlich aus letztgenannter Stelle entlehnt. Das *ὑποτάσσεσθαι χάριτι* wäre so gut paulinisch wie die *ὑποταγή τῆς ὁμολογίας ὑμῶν* 2. Cor. 9, 13. Vollends spricht der Singular „ἡ ἐντολή“ ohne nähere Bezeichnung (Tr. 13. Sm. 8) ¹⁾ nicht für eine kirchliche Gesetzlichkeit, sondern für ein inneres Grundgesetz. Dass die einmalige Erwähnung des Gesetzes Mosis nichts bedeutet, er giebt der Sinn und Zusammenhang von Sm. 5, 1. Darüber, wie über die positive Bedeutung der Autorität von Bischöfen und Aposteln im nächsten Kapitel. Hier ist nur schon zu konstatieren, dass der Gehorsam gegen sie der Gesamtbeziehung zu Christus untergeordnet ist, und von einer äusseren kirchlichen Gesetzlichkeit nicht die Rede sein kann. Zuzugeben ist nur, dass gemäss der reiferen Entwicklung des Christentums überhaupt und infolge des zeitlichen Abstandes von Christo selbst, die *δόγματα κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* in konkreter Vereinzelung sich mehr als früher geltend machten. Um so wertvoller ist es festzustellen, dass Ignatius der hierin liegenden Gefahr nicht unterlegen ist, was nur aus der Kraft, mit der er alles auf Jesum Christum bezog, erklärt werden kann.

g) Asketische Motive.

Viel näher liegt dem Bischofe eine andere Gefahr. Haben wir durchweg beobachten können, dass sein eigentliches Interesse am Göttlichen, Ewigen, Pneumatischen haftet, während das Sarkische nur Träger, *ναός*, und geschichtlich-irdische Daseins- und Äusserungsform des Himmlischen ist, so lag es dem exzentrischen, der *πραότης* ermangelnden Charakter des sehnsuchtsvoll auf den Eingang in das Himmlische gespannten Märtyrers nahe, in der Unterschätzung der *σάρξ* da, wo er sie aus apologetischen Gründen zu betonen nicht gezwungen war, so weit zu gehen, dass er in ihr

1) Dies ist allerdings eine spätere, nachapostolische Wendung. Cf. Joh. ἐντολὴ καὶνὴ, Past.-Br. u. 2. Petr.

selbst etwas Entheiligendes, zu Verabscheuendes sah. Das lag ihm um so näher, als er kein inneres psychologisches Verständniss für die Sünde hatte und daher geneigt war, die erlösungsbedürftige Unvollkommenheit des Menschen allein in der Vergänglichkeit und Materialität der *σάρξ* zu finden; denn dann musste der Gedanke der völligen Einigung mit ihrem Gegenteile, dem Unvergänglichen, Überzeitlichen, Ewigen naturgemäss zu einer Trennung und Ausscheidung von der *σάρξ* führen. In der Christologie hat ihn die Überlieferung und das antidoketische Interesse zum Gegenteil geführt und dies mit Recht, insofern als er die paulinische Unterscheidung von *σῶμα* und *σάρξ* nicht kennt und ihm *σάρξ* mit der somatischen Erscheinungsform des Ewigen identisch ist. Aber der Satz *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν* gilt doch selbst für Christus, denn das Wesen Christi wurde erst recht offenbar, seitdem er nicht mehr für die Welt sichtbar war. Also war die nicht mehr sichtbare *σάρξ* eine höhere als seine sichtbare. In der christlichen Lebensauffassung hat jener Satz etwas viel Gefährlicheres, indem er die Askese und die Enthaltung von dem Sarkischen an sich zum Selbstzweck machen kann. Dies würde thatsächlich die Einführung eines ausserchristlichen Motivs und eine äusserliche Nebeneinanderstellung von Göttlichem und Menschlichem bedeuten im Gegensatze zu der gleichmässigen Durchdringung des Lebens in allen Teilen durch die Beziehung auf Gott und Christus, die wir sonst bei ihm gefunden haben. Am stärksten spricht sich die Verachtung der Welt und der *ῥή* im Römerbriefe aus, wo der Blick des Märtyrers ganz auf das Jenseits gerichtet ist und das irdische Leben abgeschlossen hinter ihm liegt. Er hofft, dass die Tiere sein *σῶμα* ganz verzehren, so dass davon nichts mehr sichtbar bleibt. Nichts mehr von den *τερπνὰ τοῦ κόσμου* und den *ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου* (R. 5. 6). Seine Weltliebe ist gekreuzigt, und es brennt kein *πῦρ φιλόλογον* mehr in ihm, sondern nur die lebendige Geistesstimme ruft: *θεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*. Wenn die Römer ihn auf diesem Wege aufhalten durch schützendes Eintreten für sein Leben, so ist das ein Widerspruch gegen ihr Bekenntnis zu Christo und bedeutet ein *κόσμον ἐπιθυμεῖν*. Diese Äusserungen sind zwar etwas exzentrisch, aber begreifen sich in jener Situation sehr wohl, ohne dass man eine mönchische, weltfeindliche Lebensauffassung dahinter vermuten müsste. — Ganz anders spricht der Bischof da, wo er

an den noch im Leben stehenden Polycarp seine Mahnungen richtet: *φρόνιμος γένου ὡς ὄφεις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος εἰς αἰὲ ὡς ἡ περιστερά* (vgl. Mt. 10, 16). *διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύης· τὰ δὲ ἀόρατα αἰτεῖ, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπη καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύης* (Pol. 2, 2). Er soll also das Irdische und Sarkische nach Kräften benutzen, das Himmlische sich aber von oben erbitten, um so recht vielseitige *χαρίσματα* zu beweisen und in sich die Einheit von Sarkischem und Pneumatischem darzustellen. Dass hier der ignatianische Grundgedanke der Erfassung des Göttlichen und Pneumatischen gerade im Sarkischen in seiner Anwendung auf die Ethik hervortritt, wird ganz deutlich Eph. 8 in dem Satze: *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικὰ ἔστιν. ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε.*

Dieser echt evangelische Grundsatz ist bei Ign. durchaus aufrecht erhalten. Nur was seine Stellung zur Ehe betrifft, kann man zunächst zweifelhaft sein. Bei der ganzen Haltung der späteren griechischen Frömmigkeit, deren Grundanschauung doch bei Ign. schon hervortritt, ist es naheliegend, auch bei ihm eine Bevorzugung der Virginität und Herabsetzung der Ehe zu vermuten. Und in der That ist das 5. Kapitel des Briefes an Polycarp vielfach so verstanden worden. Es heisst dort: *ταῖς ἀδελφαῖς μου προστάλλει ἀγαπᾶν τὸν κύριον καὶ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι. ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελε ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπᾶν τοὺς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν. Εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκανχησίᾳ μενέτω. ἐὰν κανχήσῃται ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἐνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ἢ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν· πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.* Zuerst also ermahnt der Bischof die Eheleute, sich innerlich und äusserlich treu zu bleiben, an einander genug zu haben und sich zu lieben wie der Herr die Kirche liebt. Damit ist der Ehestand als christlich anerkannt, durch christliche Ermahnung geschützt und durch den Vergleich mit der Liebe des Herrn zur Kirche geehrt und geweiht. Doch spricht so auch noch heute die katholische Kirche und hält trotzdem den Cölibat für etwas Gottseligeres. Sieht man nun die folgenden Worte an, so liegt es zuerst nahe, in dem

Ausdruck „ἐν ᾧ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου“ eine Empfehlung der Virginität zu finden. Der Bischof wünscht jedenfalls, dass diejenigen, welche ehelos bleiben, dies zur Ehre des Fleisches des Herrn thun. Da nun Ign. das Ziel des Christen als eine *ἐνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ*, als ein *κραθῆναι τῇ σαρκὶ καὶ τῷ πνεύματι* auffasst, so lag es für ihn nahe, das Reinbleiben von ehelicher Gemeinschaft für ein zur Ehre des Fleisches des Herrn geschehendes zu betrachten, und von dieser mystischen Seite aus werden doch die Worte verstanden werden müssen. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass Ign. die Virginität absolut für den höheren Stand hält. Im Zusammenhang des ganzen Kapitels sind beide Stände gleich berechtigt nebeneinander gestellt und unterstehen miteinander ohne Unterschied dem abschliessenden Grundsatz *πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω*. In dem Satz *εἰ τις δύναται . . . ἐν ἀκαυχήσει μένειν* liegt der Ton auf dem *ἐν ἀκαυχήσει*. Dies setzt voraus, dass in der Gemeinde die Gefahr vorlag¹⁾, dass die ehelos Bleibenden sich als besonders heilig betrachteten. Dem tritt aber Ign. scharf mit dem *ἐν ἀκαυχήσει* entgegen. Er hält also jedes Hervorheben und Rühmen der Ehelosigkeit, jeden Anspruch auf höhere Autorität oder Heiligkeit, der daran geknüpft werden konnte, für Sünde und in sich nichtige Überhebung. Es ist also nicht richtig, dass er, wie Zahn (Ign. v. A. S. 337) behauptet, die katholische Auffassung teile. Er bleibt dem Grundsatz Eph. 8 auch hier durchaus treu. Nur soviel wird doch wohl von der anderen Auslegung festzuhalten sein, dass in der Motivierung für die Zulassung der *ἀγνεία* als einer zur Ehre des Fleisches des Herrn dienenden Tugend eine mystisch-naturhafte Anschauung verborgen liegt, welche, sobald das *πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω* vergessen ist, unmittelbar in die der griechischen Kirche übergeht. Der freie Geist der evangelischen Auffassung ist bei Ign. noch massgebend, die Form bereitet aber die Verweltlichung und die Erstarrung zur Regel, zum Gesetz, zum ethischen Dualismus schon vor. Eine wirkliche Ausnahme aber davon, dass die ganze christliche Lebensauffassung des Bischofs eine innerlich an Gott und Christus allein gebundene

1) Vgl. Harnack, D. Gesch. I² S. 200 Anm. 3. I³ S. 226 Anm. 2.

ist, aus welcher in Glaube und Liebe alle Pflichten des Lebens sich frei ableiten, haben wir auch hier nicht, mithin nirgends gefunden ¹⁾).

h) Die Hoffnung auf Vergeltung.

Neben der Auffassung des christlichen Lebens als Bethätigung der geschlossenen Lebensgemeinschaft mit Christo und Folge der Gebundenheit an sie, kennt aber Ign. auch die andere Betrachtungsweise, welche nach vorwärts blickt auf das zukünftige Heilsgut, den Siegerpreis eines bis zum Ende bewährten Kampfes (Pol. 2 und 3). Bereits die Untersuchung des vorigen Kapitels ergab uns, dass das Heilsgut als ewiges Leben sogar vorwiegend als zukünftiges betrachtet wird. Der Mittelpunkt der Betrachtung ist auch hier Jesus Christus als *ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν* (Eph. 1, 2, 21, 2, M. 11, 2, Tr. iscr. 2, 2, Phld. 5, 2, 11, 2) und die christliche Tugend, die dem entspricht, ist die *ἐπομονή* (Eph. 3, 1, Tr. 1, 1, Sm. 12, 2, R. 10, 3, Pol. 3, 1, 6, 2). Es kommt nun hierbei darauf an, ob die Beziehung auf die künftige Gottesgemeinschaft das allein herrschende Motiv ist, und ob diese als natürliche Frucht des Lebens in Glauben und Liebe erscheint, oder ob etwa in rein eudämonistischer Weise das ewige Leben als Lohn und Motiv für gute Werke behandelt wird. Wirklich katholisch wäre dies nur dann, wenn von einem menschlichen Verdienen des Himmels die Rede wäre. Pol. 6, 2 kommt hier vor allem in Frage. Hier ist das christliche Leben in dem auch paulinischen Bilde eines Feldzuges aufgefasst, und Ign. ermahnt, dem zu gefallen, der den Sold austeilen werde. Taufe, Glaube, Liebe und Geduld sind die Schutzaffen des Christen. Die guten Werke aber werden als das Lohn Guthaben bei Gott angeschrieben, wie von Geldgeschenken an die Soldaten die Hälfte von der Kohorte verwaltet und am Schlusse des Feldzuges erst ausbezahlt wurde. Diese Auszahlung war dann die der Tapferkeit des Soldaten angemessene Belohnung, während bis dahin der Soldat durch sein eigenes Interesse mehr an die

1) Vgl. dagegen die mannigfachen Ansätze zu einer, von ihrem Zwecke losgelösten, in sich selbst den Wert suchenden, Askese bei Past. Herm.: d. *ἐγκράτεια* u. Sim. V, 7, 1. Mand. IV, 4, 2: *οὐχ ἁμαρτάνει φησὶν* (scil. ὁ γαμῶν) *ἐὰν δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ μείνῃ τις* (d. h. ehelos) *περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον*. Cf. Vis. III, 8, 3. 4. Mand. VI, 1. 2. Clem. 5, 5. S. 4, 9, 3 auch 1. Cl. 35, 1: *ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ* und 38, 2.

Fahne gefesselt war. Dass diese Stelle auf eine katholische Vergeltungstheorie ausgedeutet werden kann, ist nicht zu leugnen; ebensogut ist sie aber auch bei einer evangelischen Auffassung des Lohnverhältnisses zu erklären, zumal hier nicht von einzelnen guten Werken, sondern von ihrer Gesamtheit die Rede ist. Von einem Schatz im Himmel (Mt. 19, 21) wird auch von Jesus gesprochen, und der Gedanke, dass Gott denen, die Gutes thun wollen, bereit ist, es zu vergelten (Sm. 11), ist an sich durchaus unbedenklich, zumal der Bischof Sm. 12 die Gnade als die Vergelterin nennt. Wenn Eph. 4, 2 sie den Herrn bitten sollen, sich ihrer anzunehmen, *δι' ὧν εὖ πράσσετε*, so setzt das schon keinen Rechtsanspruch voraus, und der Zusatz „*μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*“ knüpft alles wieder an die Hauptsache, die wesentliche Gemeinschaft mit Christo, an. Lediglich durch Erinnerung an das Ziel der Gottesgemeinschaft wollen M. 1, 3, 2, 9, 2 wirken. Nur R. 2, 1 klingt etwas katholisierend: *ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι*, aber auch kaum mehr als manche synoptische Sprüche. Am reinsten und edelsten aber, und von jeder Verdächtigung frei sind die Worte, in denen Ign. der Gemeinde wünscht, dass Gott ihnen das vergelten möge, was sie an ihm gethan. (Sm. 9, 2, 11, 3, 12, 1, Ph. 11, 1), und ebenso unbedenklich ist die Mahnung: *ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ* Pol. 3, 1; ähnlich R. 8, 1. Hier schliesst die Beziehung auf Christus jedes selbstsüchtige Motiv aus.

i) Die Furcht vor Strafe.

Etwas geringer an Wert ist die Warnung, sich das Heilsgut nicht entgehen zu lassen und nicht zu spät zu kommen, wenn dieselbe auch durchaus christlich zulässig und praktisch ist. Sie hat natürlich zumal bei der Abmahnung vor den Irrlehrern ihren Platz (Eph. 5, 2, 17, 1. M. 5, 2. Tr. 2, 1. Phld. 3, 3). Noch viel menschlicher ist das Drohen mit dem Gerichte und der Strafe, so wenig es auch bei der Erziehung zum Christentume entbehrlich ist, wie es denn ja auch der Herr zuweilen benutzt. Geistliche Tiefe und Einfachheit wird aber möglichst wenig damit operieren. Ign. warnt Eph. 16, 2 vor dem unauslöschlichen Feuer und droht Sm. 2 den Doketen mit einem leiblosen dämonischen Dasein. Dazu erinnert er Sm. 6, 1 und Phild. 6, 3 an den Ernst des Gerichtes. Das sind aber die einzigen Stellen. Bei der Fülle

der anderen Motive ist das trotz der Kürze unserer Briefe ein auffallender Umstand, und wir sehen, daß der Bischof selbst auf dem Wege des Lebens bleibt aus Liebe zur *ἐνεστώσα χάρις*, nicht aber aus Furcht vor der *ὀργή μέλλουσα* (Eph. 11), wenn er auch in seiner von jeder Schablone entfernten Freiheit diesen Weg anerkennt, es sei denn, dass er nur zu dem *ἐν Ἰησ. Χρ. εὐρεθῆναι* führt. Wer die christliche Innerlichkeit der ignatianischen Anschauung, die ja allerdings uns nirgends als theologische Theorie, aber doch als einheitliche und bestimmte Lebensauffassung gegenübertritt, recht empfinden will, vergleiche auch hier die anderen apostolischen Väter, die nicht nur die Aussicht auf den zukünftigen Lohn und die Furcht ziemlich einseitig hervortreten lassen¹⁾, sondern zum Teil schon sogar überverdienstliche Werke kennen²⁾. Nur das eine Moment haben wir bisher übersehen: die meisten Mahnungen des Ignatius sind an Gemeinden, nicht an Einzelne gerichtet, und auch sein Ideal eines Lebens in Glauben und Liebe und einer *ἔνωσις θεοῦ σαρκική καὶ πνευματική* gilt zuerst der ganzen Gemeinde. Gerade von hier aus können auch noch Einflüsse kommen, welche die innerliche Einheit seiner Lebensauffassung in ihrer alleinigen Beziehung auf Gott in Christo und die Gemeinschaft mit ihm stören. Ob und inwieweit dies der Fall ist, soll der nun folgende Abschnitt zeigen.

V. Christus und die Gemeinde.

Was den ignatianischen Briefen ihr eigentümliches Gepräge giebt, ist ausser ihrem christocentrischen Charakter ihre Anschauung von der einen christlichen Kirche. Dieselbe ist im Zusammenhange mit der Echtheitsfrage seit langem vielseitig besprochen worden, und man darf es wohl als jetzt ziemlich allgemein anerkanntes Resultat bezeichnen, dass die Hervorhebung und Hochschätzung des Bischofamtcs nicht eigentlicher Selbstzweck der

1) Lohn: Pol. Phil. 5, 10. Barn. 19, 10. 20, 2. 21, 3. 2. Clem. 11, 6. 16, 4. 17, 4—6. 18. Herm. Sim. II, 5. Furcht: 2. Clem. 18. Barn. 2, 2. 1. Clem. 2, 8; 21, 8: *πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφόμενους ἐν καθαρῇ διανοίᾳ*; cf. 18, 1. Herm. Mand. VI, 1, 1. XII, 3, 1.

2) Herm. Mand. IV, 4, 2. Vis. V, 5, 3.

Briefe ist, sondern nur das für die kleinasiatischen Verhältnisse geschichtlich vorbereitete und sichere Mittel, die Einheit der Gemeinden zu schützen und ihre Auflösung in Konventikel, Sekten und häretische Sonderbildungen zu verhüten, ein Bestreben, dessen Anfänge wir für dieselben Gegenden im kanonischen Epheserbriefe, in den Johannesbriefen, den Sendschreiben der Apokalypse und den Pastoralbriefen beobachten können. Hier von neuem den Beweis anzutreten, dass der Episkopalismus des Ignatius diesem Gedanken der Einheit der Gemeinde untergeordnet ist und mit hierarchischen Tendenzen — der Absicht nach — nichts zu thun hat, würde Zeitverschwendung sein, und wir verweisen einfach auf die Ausführungen von Rothe¹⁾, Dorner²⁾, Zahn³⁾, Lightfoot⁴⁾, und besonders Réville⁵⁾. Auch müssen wir, um nicht in weitläufige, von unserm Thema abführende Auseinandersetzungen zu geraten, die ganze historisch-archäologische Seite der Sache von unserer Untersuchung ausschliessen. Jedoch ist auch die dogmengeschichtliche Bedeutung der ignatianischen Gedanken über die Kirche nicht völlig zu verstehen ohne eine kurze Vergegenwärtigung der historischen Situation und Veranlassung.

1. Die geschichtliche Veranlassung der kirchlichen Ermahnungen.

Die monarchische Organisation der Gemeindeverwaltung ist als eine bereits thatsächlich vorhandene vorausgesetzt. Keine Stelle der Briefe empfiehlt dieselbe als etwas Neues: nur die Macht, Autorität und Bedeutung des einen Bischofs wird durch die Ermahnungen des Ign. gehoben und gestärkt, aber auch dies nicht um des Amtes selbst willen oder zu Gunsten seiner Träger, sondern lediglich, um die Einheit und den Frieden in der Gemeinde zu erhalten. Dieser war in nicht geringem Masse gefährdet; denn nicht nur von aussen traten Heidentum, Judaismus und Häresie der Gemeinde gefahrbringend entgegen, sondern bei dem

1) Rothe, Anf. d. chr. K. S. 445—482, 725—739.

2) Dorner, Gesch. d. Person Chr. S. 147—167, bes. Anm. 18.

3) Zahn, Ign. v. A. S. 424—453.

4) Lightfoot I. S. 389—402.

5) J. Réville, *Révue sur l'histoire des relig.* 1890. S. 267—288. Hier ist der eigentümliche, noch ganz urkatholische Charakter des ignatianischen Episkopalismus treffend geschildert. Es fehlt nur die wichtige religiös-dogmatische Seite der Sache.

in Kleinasien stark entwickelten Interesse für die Lehre war wohl auch innerhalb der Gemeinde starke Neigung zur Separation. Eine solche aber war wiederum das Allergefährlichste für die Kirche in ihrem geistigen und äusseren Kampf mit der heidnischen Welt. Verlor die Gemeinde ihr christliches Gemeinschaftsbewusstsein, ihre sichtbare Einheit im Glauben und in der Liebe, so verlor sie ihr wichtigstes Unterscheidungsmerkmal von allen anderen Religionsvereinen und damit ihren Anspruch, etwas Besonderes, ganz Neues und Universelles zu sein. Andererseits steigerte die Intensität des christlichen Interesses, mit welchem das Verständnis nicht gleichen Schritt hielt, die Gefahr, in Secten und Schulen zu zerfallen. Hier verlor das ältere demokratische Gemeindeverwaltungssystem bald seine Macht und hatte sich vor Ign. bereits zu einem monarchischen gestaltet. Nun hatte Ign. sich auf seiner Reise selbst davon überzeugen können, dass die Bischöfe der Gemeinden tüchtige, gläubige Männer waren, deren Charakter ein Unbeschädigtbleiben der Gemeinden garantierte, wenn diese nur sich ihrem Leiter anschlossen. Das war aber nicht gesichert, zumal einige derselben jung (M. 3) und im Reden nicht gewandt (Eph. 6) waren. Ign. spricht deshalb auch mehrfach seine persönliche Hochschätzung der Männer aus, um die an sich nicht ohne weiteres verbürgte Autorität der Bischöfe zu stärken. Die Fülle, der Beredsamkeit, die er dazu aufwendet, zeigt, dass der Gemeinde die Autorität des Bischofs nichts so Selbstverständliches war; es ist wohl möglich, dass Ign. in Antiochien bereits mehr an sie gewöhnt gewesen. Jedenfalls war er in seiner Stellung als Märtyrer und als über den Parteiungen der Gemeinde stehend besonders geeignet dazu, solche Mahnungen an dieselben zu richten. Der Brief an Polycarp zeigt überdies, dass er dem Bischof nicht geringere Pflichten der Gemeinde gegenüber auferlegte, als dieser gegenüber jenem. Dies Alles ist oft schon gesagt worden, zeigt aber nur, dass Ign. keine hierarchische Tendenz hatte, sondern nur aus edlen Motiven der Liebe und Fürsorge aller Uneinigkeit vorbeugend handelte, wenn er zum Gehorsam gegen den einen Bischof ermahnte. Die Feststellung dieser Thatsache¹⁾ genügt, um die Einwände derer, welche die Briefe ihrer hierarchischen Tendenz wegen für unecht halten, zu beseitigen,

1) Vgl. den Beweis in den genannten Schriften.

genügt aber nicht, um die Anschauungen des Ign. zu verstehen und richtig zu beurteilen. Ign. selbst giebt für seine Mahnung nicht nur die Motive der Liebe zu Frieden und Einheit im Allgemeinen an, sondern er thut dies in einer Weise, die mit seiner ganzen religiös-mystischen Anschauung vom Christentum in engem Zusammenhang steht. Dieser Zusammenhang ist bisher nicht genügend beachtet worden. Uns ist es nach allem Bisherigen nicht allzuschwer, denselben nachzuweisen.

2. Die allgemeine Kirche und die Einzelgemeinde in ihrem Verhältnis zu einander und zu Christus.

Beruhet die Heilsbedeutung der Person Christi darin, dass er die *ἔνωσις θεοῦ σαρκική καὶ πνευματική* selbst darstellt und Allen, die in ihm leben, vermittelt, so hat das ebenso, wie auf den Einzelnen, auch auf die Gemeinde seine Anwendung.

Die Einigung von Göttlichem und Menschlichem, durch welche sich das Ewige in der Zeit, der Geist im Fleische, Gott im Menschen darstellt, hat sich zuerst in der Person Christi vollzogen, kommt dann in allen Christen und ihrem ganzen Leben in Glauben und Liebe zur Darstellung und findet ihre Vollendung in der Einheit der Gesamtgemeinde. Diese völlige Einheit von Christus und der ganzen Kirche ist von Ign. mystisch gefasst und findet ihren Ausdruck in dem paulinischen Bilde von Haupt und Gliedern an einem Leibe (Tr. 11), am deutlichsten aber in den Worten Eph. 5: *τοὺς ἀνακεκραμένους αὐτῷ* (dem Bischofe) *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνα ᾗ.* Wie real und wirklich diese mystische Einheit des Ganzen zu nehmen ist, zeigt die Verwendung der Salbungsgeschichte Eph. 17. Indem Christus sich das Haupt salben liess, vermittelte er der ganzen Kirche die Unverweslichkeit. Dieser Leib Christi ist *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* — ein Ausdruck, der hier (Sm. 8, 2) zum ersten Male vorkommt —, und diese Kirche ist überall, *ὅπου ἂν ᾗ Ἰησοῦς Χριστός.* Er oder Gott ist ihr Bischof (R. 9. Pol. inscr. 8), und zu ihr gehören alle Gläubigen aus Heiden und Juden (Sm. 1. M. 10). Ein principieller Unterschied ist nirgends unter den Christen gemacht. Aber wichtig sind die Analogien und Vergleiche der Gemeindeämter mit den himmlischen Rangstufen. Dieselben beruhen auf dem Grundgedanken, dass jede Einzelgemeinde das sichtbare irdische

Abbild der καθολικὴ ἐκκλησία ist. Die ganze himmlische Kirche verhält sich zu Christus, wie dieser zu seinem himmlischen Vater (Eph. 5). So hat auch die Einzelgemeinde im Bischof den Repräsentanten Gottes, des Bischofs der ganzen Kirche, im Presbyterium eine Repräsentation der Apostel und in den Diakonen die, welchen der Dienst Jesu Christi anvertraut ist (M. 6, 7. Tr. 3). M. 13 ist die Gemeinde durch ἀλλήλοις mit in den Vergleich eingeschlossen. Sm. 8 ist nur der Vergleich gezogen zwischen dem Gehorsam aller gegen den Bischof und gegen das Presbyterium und dem Gehorsam Christi gegen seinen Vater und der Apostel gegen Christus. Die Diakonen sind als θεοῦ ἐντολῇ extra gestellt. Immer ist also der Bischof ein τύπος Gottes, das Presbyterium ein τύπος des Presbyteriums der Gesamtkirche, jenes στέφανος πνευματικός, den die Apostel bilden (vgl. auch Phld. 5). Was im Bischöfe respektiert und geehrt wird, ist nicht er selbst, sondern Gott, der Vater Jesu Christi, der Bischof Aller. Wer den sichtbaren Bischof beleidigt, beleidigt den unsichtbaren: οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεόν (M. 3, 2); gerade wie Ign. in der Gewissheit, nach Gottes Willen zu handeln, erklärt: Thut Ihr meinen Willen, so thut Ihr Gottes Willen μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε τοντέστιν τοῦ θεοῦ (R. 7, 1)¹). Selbstverständliche Voraussetzung ist dem Ign. dabei, dass alle Bischöfe, wie Jesus Christus des Vaters γνώμη ist, ihrerseits sich ἐν γνώμῃ Ἰησ. Χρ. befinden. Auf dieser Voraussetzung allein beruht dem Ign. der Anspruch der Bischöfe, für die Gemeinde τύπος und γνώμη θεοῦ zu sein (Eph. 3, 2—4, 1). Er ist also nicht Gottes Stellvertreter, weil er rechtmässig gewählt oder von den Aposteln eingesetzt oder geweiht ist, auch nicht deshalb, weil sonst reine Lehre und Einheit gefährdet ist, sondern deshalb, weil er oberstes Glied der sarkischen Einzeldarstellung der Kirche ist, in welcher der Geist Gottes wohnt. Wenn Ign. nun die Apostel ein πρεσβυτέριον τῆς ἐκκλησίας nennt, so überträgt er ja eigentlich eine Institution der geschichtlichen Einzelgemeinde auf die himmlische Gesamtgemeinde. Ihm ist aber umgekehrt jener στέφανος πνευματικός καὶ συνδεσμός τῶν ἀποστόλων das Erste, das einzelne Presbyterium das Zweite, das Abbild. Wenn M. 13, 2 das Presbyterium

1) Vgl. Αἰδ. IV, 7: Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντος σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νῦν καὶ ἡμέρας· τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον.

nicht erwähnt wird, sondern direkt der Gehorsam der Christen untereinander in der ganzen Gemeinde mit dem Gehorsam der Apostel verglichen wird, so merkt man hier, dass auch das Presbyterium der Einzelgemeinde ihm vorwiegend ein Mittel und Symbol der Einheit Aller, eine Repräsentation der ganzen Gemeinde ist. Immerhin ist es als ein besonderes Glied hervorgehoben, welches einer überirdischen Realität in der himmlischen Gesamtkirche entspricht. Dagegen ist bei den Diakonen der Gedanke der symbolisierenden Repräsentation himmlischer Personen nicht durchgeführt. Es zeigen sich hier in den Formeln des Ign. besondere Unregelmässigkeiten. Eph. 1, 2. Eph. 4, 1. M. 6, 2. M. 7, 1. Tr. 13, 3. Phld. 8, 1 wird die Gemeinde nur zum Gehorsam und zur Anhänglichkeit an Bischof und Presbyterium ermahnt, ohne dass die Diakonen erwähnt werden. Sie sind an diesen Stellen augenscheinlich in die Gemeinde mit eingeschlossen gedacht (gerade wie Tr. 12, 2 auch die Presbyter). M. 2, 1 wird ein Diakon gelobt, weil er dem Bischof und dem Presbyterium so treu gehorsam war, wie dies Ign. von allen Gemeindemitgliedern fordert. Tr. 2, 3 wird zuerst die Gemeinde zum Gehorsam gegen Bischof und Presbyterium ermahnt, dann die Diakonen zu vorwurfsfreiem Wandel und Dienst der Kirche, dann von Neuem die ganze Gemeinde zur Achtung (*ἐντροπέσθαι*) vor den Diakonen, wie vor Christo, gerade wie auch vor dem Bischof, dem Typus Gottes, und vor den Presbytern als dem *συνέδριον θεοῦ*. Der Umstand, dass die Diakonen, obwohl die niedrigsten, hier vorangestellt sind, erklärt sich daraus, dass Tr. 3, 1 sie die Hauptsache sind, während die Achtung vor Bischof und Presbyterium nur nachträglich noch einmal hervorgehoben wird. Jedenfalls zeigt die Stelle, dass die Diakonen einerseits der Gemeinde (dem *πλήθος*) so nahe stehen, dass sie gegenüber Bischof und Presbyterium mit dieser zusammengefasst werden können, andererseits als *διάκονοι Ἰησ. Χρ.* der Gemeinde gegenüber noch ihre besondere Stellung haben, welche sich unmittelbar an die des Bischofs anschliesst. Auch Sm. 8, 2 sind die Diakonen als *θεοῦ ἐντολή* neben Bischof und Presbyterium für sich gestellt. Nach alledem wird man sagen müssen, dass trotz der Stellen, wo Bischof, Presbyterium und Diakonen in der späteren Reihenfolge und Dreigliederung aufgezählt werden (M. 6, 1. M. 13, 1. Tr. 7, 2. Phld. iscr. 4. 7, 1. Sm. 12, 2. Pol. 6), der eigentliche Dreiklang des Ign. nicht wie später

Bischof — Presb. — Diak. lautet, sondern 1) Bischof — 2) Presb. — 3) *πλῆθος*, analog der Reihe: 1) Gott-Christus — 2) Apostel — 3) *ἡ καθολικὴ ἐκκλ.* Dies sind die 3 Stufen der Gemeinde, wie sie die Stufen der himmlischen Kirche abbilden (vgl. Eph. 4 *κιθάρα — χορδαὶ — χόρος*). Zu letzterer gehören allerdings auch die Diakonen (Tr. 3), jedoch gleichsam als ein Teil, ein Anhang des Bischofs, des Vertreters Gottes und Christi, dessen Dienst sie versehen, oder auch als ein Teil des *πλῆθος*, dem sie als einem Teil der *ἐκκλησία* dienen. Dieser Dienst ist ein Gottesdienst und ist deshalb unmittelbar zu dem des Bischofs gehörig, während das Presbyterium eine Grösse für sich bildet.¹⁾ In dieser Weise ist die Einzelgemeinde mit dem Bischofe an der Spitze die sarkische Darstellung der pneumatischen Christusgemeinde.²⁾ Hierin hat Soh m³⁾ Recht. Jedoch kann Sm. 8 mit der *καθολικὴ ἐκκλησία* sicher nicht die Einzelgemeinde gemeint sein, sondern diese ist eine sarkische Erscheinungsform der *καθολικὴ ἐκκλησία*. Keineswegs wird dieser Begriff mit der „rechtlichen“ Bischofs-

1) Diese Ausführungen zeigen, dass bei Ign. die Funktionen des Bischofs und der Diakonen als von Gott und Christus ausgehende betrachtet werden, während das Presbyterium ein Abbild des *συνέδριον θεοῦ*, des *συνδεδυμῶς ἀποστόλων* ist. Darin spiegelt sich vielleicht, wie Harnack in den *Analekten* zu Hatch S. 242 ff. ausführt, der geschichtliche Unterschied zwischen der episkopalen und der presbyterialen Organisation wieder. Nur ist die Autorität der Apostel und Presbyter für Ign. eine ebenso himmlische und religiöse Sache, wie die des Bischofs und der Diakonen, nicht eine äusserlich empirisch bedingte, wie Harnack meint. Ja sofern die Einzelgemeinde ein Abbild der himmlischen Kirche ist, steht für Ign. grade Bischof und Presbyterium als Repräsentation der analogen himmlischen Realitäten im Vordergrund, während bei den Diakonen nur ihr Dienst als Dienst im Namen Gottes für die *ἐκκλησία* in Betracht kommt. Der Gegensatz göttlich — äusserlich, Abbild vom Himmlischen und — empirisch bedingt liegt dem Ign. hier fern. Aber der Dienst der Diakonen ist allerdings mit dem des Bischofs dadurch verbunden, dass er ein Dienst Gottes und Christi unmittelbar ist, während das Presbyterium nur das *συνέδριον θεοῦ* repräsentirt.

2) Ähnlich sind die Vorstellungen 2. Clem. 14. Dort ist die präexistente *ἐκκλησία πνευματικὴ* mehr das himml. Vorbild ohne diese enge Verknüpfung mit dem irdischen. Sie stellt sich zuerst symbolisch dar *ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ* (*ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντιπὸς ἐστὶ τοῦ πνεύματος*). Ign. unterscheidet sich von 2. Clem. nur durch die mystische Auffassung dieses Verhältnisses.

3) R. Soh m, Kirchenrecht I. Leipzig 1892. S. 197 Anm. 21 u. S. 200 Anm. 24. Texte u. Untersuchungen XII, 3.

gemeinde ganz identifiziert, sondern unter dem thatsächlichen Vorhandensein der monarchischen Organisation ergibt sich der Anschluss an den Bischof von selbst als die notwendige Form, die Einheit der Gemeinde zu retten und dadurch die mystische Einheit der pneumatischen göttlichen Gesamtkirche als unverletzte Glaubenswahrheit innerhalb jeder einzelnen Gemeinde aufrecht zu erhalten. Auf diese Grundwahrheit aber kommt es dem Bischöfe allein an. Wie er daher die *σάρξ* Christi nur betont, um gegen die Doketen die Wirklichkeit und Ergreifbarkeit des ewigen Gottes in ihm zu schützen, wie er den Tod Jesu nur rühmt, um in ihm das ewige Leben zu haben, so schützt er die Autorität des *ἐπίσκοπος κατὰ σάρκα* nur, weil die Einheit mit ihm in der Gemeinde die einzige sarkische und äusserlich greifbare Verkörperung der Herrschaft Jesu Christi und seiner Einheit mit den Gliedern seines Leibes ist. Hier wie dort besteht derselbe Schein, als ob Ign. besonderen Wert auf das Menschliche an Christus und seinem Leiden, oder auf eine menschliche Bischofsautorität an sich lege, was die Kritiker lange getäuscht hat, und überall ist es gerade das Ewige, Göttliche, Gott, die mystische Einigung mit ihm, die Einheit der pneumatischen Kirche, welche, obwohl unsichtbar und transcendent, doch dem Sarkischen immanent verbunden, das alleinige Interesse des Ign. haben. Wie wenig es ihm darum zu thun ist, eine formale göttliche Autorität des bischöflichen Amtes zu konstituieren, wie innerlich und geistig er noch den Begriff der Kirche fasst, ist weiter gut zu erkennen an der Art, wie er das Gesamtleben und die gemeinsamen Güter der Gemeinde kennzeichnet. Er macht hier nichts anderes geltend als die Grundsätze christlicher Liebe und die Forderungen eines geordneten christlichen Gemeinschaftslebens überhaupt, so, wie sich ihre Anwendung auf die Bedürfnisse seiner Leser ihm von selbst ergab. Alles, was er in dieser Beziehung sagt, gilt der Einzelgemeinde, sofern dieselbe das sichtbare Einzelabbild der *καθολικὴ ἐκκλησία* sein soll. Was von letzterer gilt, wird von ersterer ausgesagt resp. verlangt. Jegliche Störung im Leben der Einzelgemeinde und in ihrem Gemeinschaftsleben durch Verletzung des Glaubens oder der Liebe ist eine empfindliche Verletzung des Glaubens an die erstere, und wer sie verursacht, hat sich selbst ausgeschlossen. — Sehen wir uns die einzelnen Aussagen des Ign. hierüber an.

3. Das Gesamtleben und die gemeinsamen Güter der Gemeinde.

Zuerst kommen hier Eph. 4 und 9, zwei Bilder für das Gesamtleben der Gemeinde, in Betracht. Eph. 4: Presbyterium und Bischof sollen harmonisch auf einander gestimmt sein, wie Harfe und Saiten; die Gemeinde ist der Chor, und ihr Leben in Eintracht und Liebe ist ein Lied, welches Jesus Christus selbst darstellt, ein Loblied zur Ehre Gottes des Vaters durch Christus, nach Gottestonart in einheitlichem Chor (*φωνῇ μίᾳ*). In diesem Bilde kommt deutlich genug zum Ausdruck, dass Eintracht und Liebe, die Ehre Gottes und die Darstellung Jesu Christi die Hauptsachen sind, Bischof, Presbyter und Gemeinde aber in Einheit zusammengehören, um das Lied „Jesus Christus“ zu singen. Eph. 9 ist überhaupt nur von der Gemeinschaft die Rede, die sich aufbauen soll zu einem Tempel Gottes. Jesu Christi Kreuz ist die Mechanik, welche die Bausteine an ihren Platz bringt, das Seil ist der heilige Geist, der Glaube der Hinaufleiter und die Liebe der Weg. — Dann wechselt das Bild. — Alle sollen, wie bei einer Prozession die Heiden ihre Götter tragen, auch ihrerseits mit einander zu Gott ziehen, Gott, Christus, den Tempel, das Heilige in sich tragend und geschmückt — statt mit Blumen und Kränzen — mit Wandel in Gehorsam gegen die Gebote Jesu Christi. Auch dies Bild hat, so geistig und innerlich es gemeint ist, wahrlich keinen hierarchisch-katholischen Charakter. Da müsste doch ein Bischof als Bauherr und Führer der Prozession fungieren. Bemerkenswert ist auch, dass der heilige Geist hier ganz als Kraft verstanden ist, nicht aber als Person. Bei Christus vermeidet Ign. die Beziehung des Werkzeuges auf ihn selbst, beim heiligen Geiste ist das Bild unpersönlicher als beim Glauben.

Hier, wo wir von dem Gesamtleben der Gemeinde reden, ist überhaupt der einzige Ort, auch das Nötige vom heiligen Geiste zu sagen, der bei Ign. sehr wenig vorkommt. M. 15 erklärt uns diesen Umstand, indem dort der Geist und Christus ganz identifiziert sind¹⁾, was nur erklärlich ist, wenn der Geist nichts anderes ist als die Kraftwirkung Gottes im Menschen, welche aber zugleich eine Wirksamkeit Christi ist. Deshalb kann Ign. Phld.

1) Cf. 2. Clem. 14, 4 οὐ μεταλήπεται τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ὁ Χριστός. Anders und im Zusammenhange mit „adoptianischer Christologie“ bei Herm.

inscr. auch schreiben, Jesus Christus stärke und befestige die Vorsteher nach seinem Willen mit seinem heiligen Geiste, während er wiederum Sm. 4 sagt, Christus sei in ihm mächtig¹⁾. Was dagegen die traditionelle christologische Formel „ἐκ πνεύματος ἁγίου“ (Eph. 18) mehr bedeuten soll als das damit wechselnde ἐκ θεοῦ, bleibt dunkel. Ohne das Prädikat „heilig“ spricht Ign. von τὸ πνεῦμα im Gegensatze zu menschlichem Meinen, Phld. 7, 2: *ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυνσεν λέγον τάδε*. Er kann hier, wie auch R. 7, 2 in dem „ὑδωρ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθεν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα“ nur den in ihm wohnenden und redenden heiligen Geist meinen, aus welchem heraus zu reden er so gewiss war, wie irgend ein Apostel. Pol. 1 wird der Bischof sogar ermahnt, ein πνεῦμα ἀκοίμητον zu haben, während Ph. VII, 1 das ἀπὸ θεοῦ ὄν' mit grosser Plerophorie geltend gemacht wird. Auch die Propheten waren schon Jünger Christi in diesem Geiste (*μαθηταὶ ὄντες τοῦ πνεύματι*) M. 9. Ign. hat hier also die einfache Vorstellung des neuen Testaments, ohne sich irgendwelche theologische Gedanken gemacht zu haben. M. 15 beweist nur, dass diesen Geist alle Christen haben, und dass seine Wirksamkeit die Christi ist. Eine völlige Identifikation von Christus und Geist ist aber doch durch Eph. 18, 2. M. 9, 3. Ph. 7, 2 ausgeschlossen. Die trinitarische Formel findet sich nur einmal (M. 13) in der sehr undogmatischen Reihenfolge von 2. Cor. 13, 13: *ἐν νιῶ καὶ πατρὶ καὶ πνεύματι* in der Mitte zwischen *πίστει καὶ ἀγάπῃ* und *ἐν ἀρχῇ καὶ τέλει*²⁾. In den Grussüberschriften sind immer nur Vater und Sohn genannt. Ein Anklang liegt ja auch M. 15 und Eph. 9 vor. Ign. kennt also jedenfalls nur die „ökonomische“ Trinität, gerade wie das N. T., und gewinnt ihr nur den Gedanken der Wirkung Gottes in der Gemeinde durch Christus oder den Geist ab. Nicht einmal als Einheitsband der Gemeinde wird der heilige Geist genannt, was doch sehr nahe gelegen hätte. Als solches gilt natürlich besonders die Einheit des Bistums und Presbyteriums, sofern sie den Frieden und die Einheit der ganzen

1) Sm. inscr. cf. Pl. Phil. 4, 13.

2) *ἵνα πάντα ὅσα ποιεῖτε κατενοωθῇτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν νιῶ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει* etc.

Gemeinde garantiert; dann der gemeinschaftliche Christenname ¹⁾ und der eine alle Zungen einende Glaube (M. 10, 3). Die Grussüberschriften nennen ausser Glaube, Liebe und Einigkeit und ihren objektiven Voraussetzungen (Offenbarung, Tod und Auferstehung) und ausser den speziellen Vorzügen des Gehorsams und der Reinheit von Irrlehre, nur die gemeinsam erfahrene Gnade und Barmherzigkeit Gottes ²⁾. Ganz dem Ignatius eigentümlich ist die Betonung der Erwählung und Heilsprädestination der Einzelgemeinde ³⁾ (bes. Eph. inscr. *τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμουνον*). M. 3 hat er den Ausdruck *θεοῦ τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς* vgl. R. inscr. u. 8, 1.

4. Die gottesdienstliche Einheit.

Auch die Christenfreude ist ein Gut der Gemeinde (M. 7, 1. Phld. inscr.) Am vollständigsten aber kommt das Gemeinsame zum Ausdrucke M. 7, 1. 2 im Anschlusse an die Warnung, nirgends separatistischen Gottesdienst zu üben und ohne Bischof und Presbyter in der Gemeinde nichts zu unternehmen, denn *μία προσευχή, μία δέησις, εἰς νοῦς, μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῷ ἀμώμῳ, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν. πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα*. Dazu kommt noch Phld. 4 *μία εὐχαριστία* und *εἰς ἐπίσκοπος*. Nach diesen Stellen ist Jesus Christus als der eine Sohn des einen Vaters der Mittelpunkt; der Gedanke der einen Kirche, des einen Heiligtums schliesst sich unmittelbar an die religiöse Grundwahrheit von dem Einen Gott und dem einen Sohn an, und in ihm sind wiederum alle Güter des christlichen Gemeinschaftslebens, die ethischen sowohl wie die gottesdienstlichen, beschlossen.

Die Aufhebung der Einheit der gottesdienstlichen Feier ist dem Bischofe die Zerstörung der Einheit überhaupt. Die Gemeinde aber ist da, wo der Bischof ist, und jeder Versuch, ohne

1) Eph. 1, 2: *ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος*, vgl. M. 1, 2. Eph. 3, 1. 7, 1.

2) Auch in der Grussüberschrift des Römerbriefs sagt Ign. nur das oben Angegebene in besonders überschwänglicher Wortfülle.

3) Dies ist charakteristisch und bestätigt wieder die Beobachtung, dass die Einzelgemeinde nichts als eine lokale Erscheinungsform der göttlichen allgemeinen Christuskirche ist.

sein Wissen oder Beisein sich gottesdienstlich zu versammeln, bringt Spaltung in die Gemeinde. Jede Spaltung aber ist der Anfang alles Übels (Sm. 7). Noch mehr, jede Spaltung bringt einen Riss in die Kirche, welche eins sein soll, wie Jesus mit dem Vater war. Und da diese *ἑνωσις σαρκική καὶ πνευματική* in der Einzelgemeinde nur die Erscheinungsform der *ἑνωσις* der ganzen Kirche mit Christus und durch ihn mit Gott ist, so verletzt jede Störung dieser Einheit unmittelbar ein tiefes religiöses Interesse. Die Doketen bringen durch Leugnung des Todes Jesu die Hoffnung und Verbürgung ewigen Lebens ins Schwanken, die separatistischen Gottesdienste verletzen die mystische Gotteseinigung, in welcher der einzelne Christ sich nur befindet als Glied der grossen Kirche, der Gesamtheit der Gläubigen. So versteht sich gerade von dem eigentümlichen, religiösen Grundgedanken des Bischofs aus seine harte, scheinbar hierarchische Art, solchen die Teilnahme am Heile, an Gottesgemeinschaft und ewigem Leben abzusprechen, die sich dem Ganzen nicht fügen wollen, sondern eigenen Gottesdienst halten. Gerade in den Stellen, welche besagen, dass deshalb dem Bischöfe zu gehorchen sei, weil sonst die Gemeinschaft mit ihm und das ewige Leben in Frage gestellt werde, sind die, welche ihn vor Verdächtigung hierarchischer Bestrebungen schützen und seinen Episkopalismus seinem lautern und innerlichen religiösen Interesse unterordnen¹⁾. So ist jede Institution, jede Äusserung, jede Handlung der Einzelgemeinden ein Sichtbarwerden der himmlischen Gesamtkirche, aber auch jede Störung und Verletzung der geistigen Güter der Lokalgemeinde und infolgedessen auch der sie schützenden und verbürgenden Autoritäten und Ordnungen eine Verletzung eines wichtigen Glaubensinteresses. Dieser Grundgedanke des Ign. findet natürlich insbesondere seine Anwendung auf die beiden wichtigsten gottesdienstlichen Handlungen der Gemeinde, die Taufe und die Eucharistie. Beide sind Akte der himmlischen Gesamtkirche (vgl. Sm. 8 *μηδεις χωρις τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶσσει τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*), welche in den Diakonen ihre Diener hat, während der Bischof den göttlichen Gesamtbischof vertritt. Auch das

1) Cf. Eph. 3. 5. Tr. 7. Ph. 3. M. 3. Sm. 1 u. oft. Von einem Dazwischentreten des Bischofs zwischen Gott und den einzelnen Christen kann keine Rede sein. Überall hat es der Christ direkt mit Gott zu thun, und allein Christus ist *θεὸς τοῦ πατρὸς*. Das steht auf jeder Seite zu lesen.

Presbyterium wird erwähnt, ohne dass aber irgend eine spezielle Beziehung zu diesen Handlungen erhellt. Um der Ordnung und Sicherheit willen verlangt Sm. 8, dass der Bischof jede solche Handlung gebilligt hat. Seine persönliche Teilnahme scheint nicht unerlässliche Bedingung zu sein. Werden nur die geistigen Güter der Einheit und des Friedens gewahrt — was allerdings gegen des Bischofs Wissen und Willen nimmermehr geschehen kann —, so ist die Handlung der lokalen Gemeinschaft auch ein Handeln der *ἐκκλησία*. So ist der Segen dieser kirchlichen Akte abhängig von der rechten Beschaffenheit der Gemeinde nach ihrer Einheit mit Gottes Stellvertretern. Hierdurch tritt die eigentümliche Heilsauffassung des Ign. ebenso in Verbindung mit seiner Anschauung von der Kirche wie seine Christologie, und je enger diese Verbindung ist, desto empfindlicher musste der Bischof sein gegen eine Gefährdung dieser Güter, sei es durch Leugnung der Grundwahrheiten, sei es durch Störung der Einheit der Kirche mit ihrem Haupte und der Glieder untereinander.

Was die Sakramente im einzelnen betrifft, so erwähnt er die Taufe nur Sm. 8 mit dem Verbote, sie ohne den Bischof zu üben, und Pol. 6 dieselbe als eine Waffe im Kampfe des Lebens. Wie das zu denken ist, bleibt dunkel, aber es ist immer wertvoll, dass Ign. überhaupt eine Beziehung der Taufe zum Kampfe des Christenlebens kennt. Es kann sich dies allerdings auch nur auf die in der Taufe erworbene Reinigung beziehen. Eine Andeutung auf eine solche ist die Ausdrucksweise Eph. 18: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ*, wo zunächst nur von Christi Taufe die Rede ist.

Häufiger spricht Ign. vom Abendmahle, und zwar ausser R. 7, wo er nur darauf anspielt, immer im Zusammenhange mit der Mahnung, es einheitlich zu feiern. Er nennt es *εὐχαριστία* Eph. 13. Phld. 4. Sm. 6, 8 oder *ἀγάπην ποιεῖν* Sm. 8¹⁾. Jedenfalls ist es also ein Dankesopfer, was Gott dargebracht wird, sowohl durch das damit verbundene Gebet (*προσευχή* Sm. 6) (*δόξα* Eph. 13 cf. *Διδ.* 9) als durch die Liebesgaben, welche die Armen dabei erhielten. Aber es ist auch eine *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* damit verbunden, welcher die Gegner widersprechen (Sm. 7). Zur Strafe

1) Nur diese Stelle beweist durch den Zusammenhang mit der Taufe diese Bedeutung sicher. Sm. 7 greift wahrscheinlicher auf Sm. 6, 2 zurück, wo nur von Liebesübung die Rede ist. R. 7 ist von der durch den Tod Jesu bezeugten ewigen Liebe Christi die Rede.

dafür sterben sie. Also ist die Gabe Gottes selbst das ewige Leben. So heisst das Abendmahlsbrot ein *φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Eph. 20, 2). Das ist nichts anderes als das eine grosse Heilsgut, welches Ign. überhaupt im Glauben an Jes. Chr. findet. Die Erwerbung desselben, welche, wie wir sahen, sonst mit dem christlichen Leben in Glauben und Liebe überhaupt gegeben ist, wird hier besonders angeeignet wie eine Arznei. Die ähnliche Auffassung eines unvergänglichen Nahrungsmittels finden wir in der freien, mehr bildlichen Verwendung des Abendmahles R. 7: *οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστι σὰρξ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος*. Dem ganzen Zusammenhange gemäss ist hier das Abendmahl der Ausdruck für die volle Lebensgemeinschaft mit Christus, nach welcher der Märtyrer sich sehnt. Auch Phld. 4 heisst es: *μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. καὶ ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος*, wo ausser der Gemeinschaft mit Christus auch die Gemeinsamkeit des Besitzes in der Gemeinde betont ist. Es sind also die beiden grossen Heilsgüter: ewiges Leben und mystische Gotteseinigung, welche im Abendmahle von Gott geschenkt werden.¹⁾ Diese sind aber, wie wir im ersten Abschnitte sahen, darin verbürgt, dass Gott im Fleische erschienen und Christus durch den Tod zum Leben durchgedrungen ist. Hier wie dort aber nennt Ign. nicht das Göttliche, Ewige, sondern gerade seinen sarkischen Träger, weil dieser von den Gegnern geleugnet, und damit das Göttliche, Pneumatische, auf welches es ankommt, illusorisch wird. Da nun das Heilsgut der *εὐχαριστία* kein anderes ist als das des Christentums überhaupt, so hat sicherlich auch das Fleisch Christi keine andere Bedeutung als die Vergewisserung des Besitzes Gottes, und das Blut Jesu stellt die im Tode Jesu sich offenbarende Liebe dar, welche für uns zum Leben hindurchdringt. Sehen wir aber auf die subjektive Seite des Ganzen, so ist es der Glaube, welcher Gott im Menschen, den Geist im Fleische erfasst, und die unvergängliche Liebe, welche sowohl uns mit

1) *Λοδ. IX* sind es *ζωή* und *γνώσις*, welche Jesus kundgethan hat. An Stelle der Erkenntnis Gottes tritt bei Ign. die Ergreifung Gottes in Christo und die Einigung mit ihm; Jesus thut sie nicht nur kund, sondern ist selbst *ἡ κοινὴ ἐλπὶς* und stellt selbst die versprochene *ἔνωσις* dar.

dem Herrn zum ewigen Leben in ihm, als die Gemeinde unter einander eint. So im Zusammenhange des Ganzen ist Tr. 8 ganz leicht verständlich, wenn auch mit der herben Prägung des Ign. ausgedrückt: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὃ ἐστὶ σὰρξ τοῦ κυρίου καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὃ ἐστὶν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Das Blut Jesu Chr. heisst deshalb auch Phld. 1 χαρὰ αἰώνιος καὶ παρά-μονος.¹⁾ Wie aber die Einigung der grossen pneumatischen Kirche mit Gott und Christus, obwohl an sich selbst schon eine σαρκική καὶ πνευματική, ihren sarkischen Ausdruck in der Einzelgemeinde findet, so stellt sich die Idee der Einigung mit Christus zum ewigen Leben, die in Fleisch und Blut ihre sarkische Verbürgung hat, selbst wieder sarkisch dar im Genusse von Brot und Wein der Eucharistie. Und wie überall das pneumatische Gut bei Ign. so eng mit seiner sarkischen Darstellung real verknüpft ist, dass die Leugnung der Wirklichkeit der letzteren die Realität des Pneumatischen selbst illusorisch macht, so ist es ganz konsequent, wenn Ign. Sm. 7 schreibt, dass die, welche leugnen: εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησ. Χρ. τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν²⁾, ἥν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν, damit der δωρεὰ τοῦ θεοῦ überhaupt widersprechen und dem Tode verfallen. Hier die katholische Identifikation von Brot und Fleisch, Blut und Wein finden zu wollen, ist genau dasselbe Missverständniss, welches dem Ign. eine die menschliche Natur urgierende Christologie, eine den Tod Jesu an sich betonende Heilslehre, einen katholischen Episkopalismus zuschob. So eng hier überall das Göttliche, Pneumatische mit dem Sarkischen verbunden ist, so weit steht doch beides von einander ab. Dass die Mitteilung der Gotteseinigung nicht nur etwas Mystisches, sondern auch etwas Naturhaftes an sich hat, ist freilich nicht zu leugnen (τροφή, φάρμακον), und es ist leicht zu begreifen, dass auf diesem Boden Vorstellungen erwuchsen, die alles Pneumatische selbst nur materiell und substantiell dachten, oder solche, die in die materiellen Elemente als solche göttliche magische Kräfte hineinlegten. Von beiden ist bei Ign. noch keine Rede. Tr. 8 zeigt deutlich, dass ohne Glauben und

1) Die Auffassung von Steitz, der Glaube sei das σῶμα, in dem die Liebe als Blut kreise, ist doch unbelegbar und zu gesucht.

2) Über die Bedeutungslosigkeit des traditonellen ὑπὲρ τ. ἁμαρτ. ἡμ. cf. Seite 31.

Liebe dem Ign. auch im Abendmahl keine Gemeinschaft mit Christo denkbar ist, und der Name *εὐχαριστία* zeigt, dass der Gott geopfert Dank für das in Brot und Wein sarkisch repräsentierte Heilsgut allein den spezifischen Unterschied der Aneignung desselben im Abendmahl von der im Christenleben überhaupt angiebt. Nicht nur R. 7, sondern auch Eph. 5 ist *ἄρτος τοῦ θεοῦ* auch ohne direkte Beziehung auf das Abendmahl Sinnbild des Heilsgutes. Gerade diese freie Verwertung auch ausserhalb des Zusammenhanges mit der eucharistischen Feier, welche Joh. 6 ihre klassische Stelle hat, zeigt die pneumatische, innerliche, durchaus noch nicht katholische Auffassung des Herrenmahles ¹⁾. Dass, wie Steitz meint, die Handlung des Genusses von Fleisch und Blut eine Verkündigung des Todes Jesu sei, ein *verbum visibile*, ist nicht richtig; denn von einer Gedächtnisfeier ist gar nicht die Rede. Natürlich ist auch an den Tod Jesu gedacht, aber überhaupt an seine *σάρξ* und zumal an seine Auferstehung und an die durch Gottesoffenbarung und Todesüberwindung vermittelten Heilsgüter. Dass die Liebe, welche in der *εὐχαριστία* mit Christus verbindet, zugleich auch in der Gemeinde sich erweist, versteht sich von selbst, ergiebt sich überdies aus dem Zusammenhange von Sm. 6. Die ganze Feier ist ja nur eine Vereinigung des *κύριος* mit seiner *ἐκκλησία*, ein Opfer der letztern, ein Geben ewigen Lebens von seiten Gottes, eine reale Mitteilung der Gotteseinigung in den realen sarkischen Repräsentationsmitteln ²⁾.

5. Beurteilung der Anschauung des Ignatius von der Kirche.

Die Gegner des Ign. verletzen diese Glaubenswahrheiten einmal durch die Leugnung der Realität der Erscheinung Gottes im Fleisch und zweitens durch die Störung des Friedens der Kirche, deren Einheit ein unverletzlicher Glaubenssatz ist. Für Ign. ist beides, die *ἑνωσις θεοῦ σαρκική καὶ πνευματική*, welche Christus in seiner Person darstellt, um sie auch

1) Diese Ansicht ist mit unwesentlichen Abweichungen schon dargelegt bei Steitz, Abendmahlsl. d. gr. K. in d. Jahrb. f. deutsche Theol. IX, 1864 S. 417—429; Dorner, Gesch. d. Pers. Chr. I. S. 159; Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche v. Opfer. Erlangen 1851 S. 30—40.

2) *οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσι διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ἐπηρέται.*

seinen Gliedern zu übermitteln, und die *ἐνωσις σ. καὶ πν.*, welche die Kirche in allen einzelnen Teilen bewahren soll, miteinander verknüpft. So eng schliesst seine Anschauung von der Kirche und ihren Ämtern sich an seine Gesamtauffassung vom Christentum an, oder besser gesagt: seine Mahnungen zum Gehorsam gegen den Bischof um der Einheit willen sind nichts als eine Anwendung seiner christlichen Grundanschauungen auf die kirchlichen Verhältnisse in einer bestimmten geschichtlichen Situation. In unsern Briefen zwar erscheinen die zu Grunde liegenden prinzipiellen Anschauungen nur in der Form gelegentlicher Äusserung und als unterstützende Begründung von Forderungen, welche durch eine akute Gefahr veranlasst waren. In Wirklichkeit sind sie die eigentlich treibenden Grundmotive, deren Explikation und Einzelanwendung durch den Streit des Tages veranlasst sind. Hiervon hat eine gerechte Beurteilung der ignatianischen Briefe auszugehen. Diejenigen, welche in ihnen eine hierarchisch-katholische Tendenz erkennen wollen, verkennen das ganz; andere berücksichtigen zu sehr nur die geschichtliche Situation und vermögen aus ihr die Sprache des Ign. doch nicht völlig zu erklären.

Vergleichen wir die Stellung des Ign. mit der des Paulus, so sehen wir die geschichtlichen Verhältnisse in vielem geändert, die religiöse Auffassung von den kirchlichen Ämtern dagegen sehr viel weniger. An Stelle einer vorwiegend freien und charismatischen Organisation ist eine bestimmt geordnete Organisation getreten. Das ist an und für sich nichts, was dem Wesen der Kirche und des Christentums widerspricht, wie neuerdings Kahl gegen Sohm treffend ausgeführt hat¹⁾. Es ist lediglich eine naturgemässe Fortentwicklung der Ordnungen des immer wachsenden Gemeinschaftslebens in der Christenheit, welche auch in der apostolischen Zeit neben der charismatischen Freiheit schon ihre Anfänge hat. Wenn Ign. diese fortgeschrittene Ordnung, welche schon vor ihm zu einer monarchischen geworden war, als von Gott gewollte und geschützte voraussetzt, so hat er dazu ein gutes christliches Recht; denn dass er sie, so wie sie war, für die absolut einzig mögliche und ewig für alle Verhältnisse

1) W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts u. d. Kirchenpolitik. 1. Hälfte Kap. 5 S. 73 ff. (Freiburg u. Leipzig 1894) u. A. Harnack, Dogmengesch. I, 3. Aufl. 1894 S. 304 u. 305 Anm. 1.

unabänderliche gehalten hätte, davon steht nichts zu lesen; vermutlich hat er darüber gar nicht reflektiert. Dass er mit grosser religiöser Energie in Gottes Namen für dieselbe spricht und überall seine Mahnungen zu Einheit und Gehorsam durch eine Erinnerung an Gott und Christus verstärkt, kann ihm an sich nur zur Ehre angerechnet werden, zumal er, wie wir sahen, seine Motive vielmehr aus der innerlichen Gebundenheit an Gott und Christus als aus eudämonistischen Reflexionen herleitet. Noch mehr sein innerlicher Idealismus, in welchem er in allen Dingen der Zeit die Ewigkeit, in allen Handlungen der Gemeinde Äusserungen der unsichtbaren Kirche sieht, und die Energie, mit welcher er die ethischen und kirchlichen Gedanken von Liebe und Einheit an die persönliche Einheit mit Gott durch Christus, das Verhältnis Christi zu seinem Vater und die Liebe Gottes anschliesst, alles das sind wertvolle Erbstücke aus der Zeit der Apostel, über deren kräftige Erhaltung bei ihm man sich nur freuen kann. Diese Überzeugung, dass in der christlichen Kirche unmittelbar in Gottes Namen gehandelt und befohlen wird, dass Christus selbst als Geist-Princip in ihr regiert und dass alles, was in ihr geschieht, im Grunde nicht zeitlichen, sondern ewigen überweltlichen Wert hat, hat immer gerade so viel Recht, als wirklich Gottes Wille und Christi Geist in der Kirche herrschend ist, und das ist nicht unabhängig von den Menschen. Letzteres hat zur Folge, dass stets viel Menschliches, Fehlerhaftes und Vergängliches sich der Entwicklung beimischt. Ausser Christus giebt es keine Person, die Gottes Willen und Geist rein darstellte, und daher auch keine Institution oder Ordnung oder Lehrformel, welche auf rein göttlichen Charakter Anspruch machen dürfte. Im apostolischen Zeitalter haben eigentlich beide Überzeugungen, die von der Realität des Ideals in der Kirche und die von ihren Fehlern, unvermittelt miteinander bestanden, ohne sich auseinanderzusetzen. Paulus hat beiden stets Rechnung getragen, und so lange es innerhalb der Gemeinde nicht zu erheblichen Konflikten kam, konnte jener Idealismus ungestört und ohne zu schädigen fortbestehen, weil die idealistischen Prädikate wirklich auf diejenigen Personen und Dinge beschränkt wurden, welche vermöge des in ihnen wohnenden Geistes Christi einen relativen Anspruch darauf erheben konnten. Dies übertrug sich auch ohne weiteres auf diejenigen, welche den ersten Geisteszeugen mit gleichen

Eigenschaften nachfolgten, und solche wirklich christliche Persönlichkeiten setzt auch Ign. als Inhaber des Bischofsamts voraus. Eine rein formale Autorität verleiht er dem Bischofsamt nicht, geschweige denn, dass er demselben als einer göttlichen Institution in der Heilsordnung einen Platz gäbe. Das Vorhandensein des Glaubens und der Liebe, des göttlichen Geistes setzt er als selbstverständlich voraus, und darauf ruht seine Wertschätzung des Einzelepiskopats als einer Vertretung des göttlichen Gesamtepiskopats. Liegt nun in dieser Annahme bei Ign. auch keine Einführung eines Rechts oder Instituts oder Dogmas, das dem Wesen der Kirche widerspräche, weil es auf einer innerlichen Voraussetzung beruht, so ist ein leiser Ansatz zu der katholischen Identifikation von Rechtsordnung und Heilsordnung, göttlichem Willen und menschlicher Einrichtung doch schon vorhanden, nur nicht in der Form der Übertragung einer formalen Rechtsstellung, sondern in einer zu engen Verknüpfung von Ideal und Symbol. Indem Ign. die Einzelgemeinden mit ihren Beamten und ihren Thätigkeiten als reales Abbild der himmlischen Kirche fasst, vergisst er die menschliche Schwachheit und ihre Unfähigkeit, Träger des Göttlichen zu sein. Identifiziert er auch beides keineswegs, so knüpft er die Realität der überirdischen Kirche doch zu sehr an die sarkische Darstellung durch ganz bestimmte Personen und Institutionen. Das konnte für den Augenblick ja berechtigt sein. Aber für Ign. ist dieser Gedanke als religiöser nichts Zeitweiliges, sondern etwas ganz allgemein Wichtiges, auch dann, wenn die Institutionen äusserlich etwas anders wären. Er zieht das Sarkische und Menschliche so stark in die religiöse Reflexion über das Göttliche, die himmlische Kirche hinein, dass der Unterschied in dem Moment sich verwischen musste, wo die Voraussetzung des christlichen Charakters der Träger nicht mehr zutraf, ohne dass jene Reflexion damit aufgegeben wurde. Hier liegt ein wirklicher Fehler in der ignatianischen Anschauung, den wir in seiner Auffassung vom Abendmahl ebenfalls konstatierten. Die religiöse Energie des Bischofs und die Überschwänglichkeit seiner Ausdrucksweise lässt diesen Irrtum noch stärker erscheinen, als er wohl war; denn die Gefahr, welche seine Briefe beschwören wollten, war gross und nur ein energisches Eintreten konnte hier helfen; dann mussten aber auch die religiösen Gedanken über Bischof und Kirche in einseitiger Schärfe hervortreten. Seine religiöse Energie und die enge Ver-

knüpfung mit dem Gedanken über Christus und das Heil sind zugleich sein Vorzug und die Ursache, dass sein Fehler stärker und gefährlicher hervortritt. Wer aber sowohl die geschichtliche Veranlassung der Briefe berücksichtigt, als auch den Zusammenhang seiner Anschauung von der Kirche mit seiner religiösen Gesamtanschauung richtig verstanden hat, kann den Briefen des Ign. einen hierarchisch-katholischen Charakter nicht zuschreiben. —

6. Die Autoritäten der Gesamtkirche.

a) Die Apostel.

Was endlich die Autoritäten der Gesamtkirche betrifft, so sind ausser Gott und Christus die Apostel, das Evangelium und das Alte Testament zu nennen. Auffällig ist es, dass die Apostel für ihn nicht dieser oder jener Einzelgemeinde angehören, sondern der *καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*, deren Presbyterium sie bilden. Sie sind ihm als solches durchaus eine Einheit, jedoch ein *στέφανος πνευματικός*, also nicht etwa ein historisches Kollegium, welches ein Kirchenregiment ausgeübt hätte. Soweit er an ein lokales Zusammensein der Apostel denkt, ist nur von den Lebzeiten des Herrn die Rede (M. 7. Sm. 13). Er nennt sie — wahrscheinlich mit den Worten seiner Quelle — *οἱ περὶ Πέτρον* (Sm. 3). Den besondern Vorzug der Apostel sieht er naturgemäss in ihrer direkten persönlichen Gemeinschaft mit Christus (M. 13), und in diesem Sinne beruft er sich auch allein auf sie als Augenzeugen seiner Leiblichkeit als *κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*. Wie hoch musste dieser Vorzug grade dem Ign. die Apostel stellen! Mit Namen nennt er nur Paulus und Petrus (R. 4. Sm. 3. Eph. 12), während sowohl Eph. 11 als M. 3 (*ἄγιοι πρεσβύτεροι*) Johannes mit eingeschlossen gedacht werden kann. Ein besonderes Wohlgefallen hat Ign. an dem Gedanken, auf seiner Märtyrerreise *ὑπὸ τὰ ἔγχρη Παύλου ἐρεσθῆναι*, und gerade paulinische Briefe, die er auch erwähnt (Eph. 12), benutzt er häufig, doch ohne sie zu citieren.

b) Das Evangelium.

Auch *διατάγματα ἀποστόλων* kennt Ign. neben denen des Herrn. Dass dies bei ihm keine kirchliche Gesetzlichkeit ist, haben wir schon gesehen. Aber es zeigt sich auch nirgends eine Spur, dass er ihren Briefen und Anordnungen einen besonderen göttlichen Charakter beilegt. Vielmehr schreibt er auch seiner

Anordnung den heiligen Geist zu (Phld. 7, 2), und wer ihm folgt, folgt Gott (R. 7, 1 *μᾶλλον ἑμοῦ γίνεσθε τουτέστιν τοῦ θεοῦ*).

Das Wichtigste aber ist, dass er die Briefe, die er benutzt, nie zur Unterstützung seiner Polemik verwendet. Er kennt nur einen Lehrer. Das ist Christus selbst (Eph. 15, 1. M. 9, 2). Aber wie alles Pneumatische, so muss auch Christus als Gegenstand der Verkündigung eine sarkische Darstellung haben, so gut wie die Kirche in den Aposteln. Das ist nach Phld. 5, 1 „das Evangelium“, dessen Inhalt Sm. 7, 2 formuliert wird mit den Worten: *ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται*, und welches in dem von uns gekennzeichneten Sinne daher auch ein *ἀπαρτίσμα ἀφθαρσίας* heissen kann (Phld. 9, 2). — Der letztgenannte Ausdruck kann sich nur auf den Inhalt der Heilsbotschaft selbst beziehen und denkt nicht an eine schriftliche Fixierung derselben. Dagegen glaubt Zahn¹⁾, letztere zwar nicht hier, aber doch Phld. 5, 1 aus dem Ausdrucke *τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ* beweisen zu können. Das ist nun insofern schon recht unwahrscheinlich, als in demselben Kapitel noch zweimal *εὐαγγέλιον* vorkommt: als Gegenstand der Weissagung der Propheten und als Heilsbürgschaft, deren Hoffnung auch den alttestamentlichen Frommen gelte. Aber auch das *σαρκί* zwingt durchaus nicht zur Vorstellung von einem schriftlichen Evangelium, sondern nur von einer äusseren Darstellung des Heils überhaupt, die jede Predigt giebt. Die Parallele mit den Propheten, deren Bücher doch auch nur indirekt vorausgesetzt sind, ist erst von Zahn eingetragen, und „zu den Aposteln seine Zuflucht nehmen“, heisst doch nur: an das, was sie verkündet, sich halten. Nicht einmal an apostolische Briefe kann gedacht sein, geschweige denn an „massgebende schriftliche Denkmäler“. Es wäre eine wundersame Art der Polemik, den Gegnern vorzuhalten: „Ich flüchte mich zur Autorität der apostolischen Schriften“ und dann keine einzige Stelle derselben zum Beweise zu benutzen. Sm. 5 und Phld. 9 giebt auch Zahn zu, dass nur das täglich in verschiedener Weise, z. B. auch durch Martyrien, verkündete Evangelium gemeint sei, obgleich auch dort die Propheten daneben genannt sind. Nur nach Sm. 7, 2²⁾ und Phld. 8, 2 will er ein

1) I. v. A. S. 431.

2) *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἑξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.*

schriftliches Evangelium finden; die Zusammenstellung mit den Propheten hält er zwar Sm. 7 nicht für zwingend, aber das Perfektum soll die Abgeschlossenheit in schriftlicher Fixierung beweisen, als ob sachlich das Evangelium nicht ohne schriftliche Fixierung auch abgeschlossen sei. Das Perf. *τετελείωται* kann sich doch überhaupt nur auf den Inhalt beziehen, da es bedeutet: „Die Auferstehung überhaupt ist principiell für immer gegeben.“ Vollends unmöglich ist aber die Konstruktion, durch welche Zahn Phld. 8 seine „objektive, der Gemeinde als Autorität gegenüberstehende neutestamentliche Offenbarung, welche schriftlich geworden ist, wie die alttestamentliche“ zu retten sucht¹⁾. Der Text lautet, wie Lightfoot (S. 270 ff.) und Zahn gemeinschaftlich feststellen: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μὴδὲν κατ' ἐριθείαν πρᾶσσετε ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν· ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὐρῶ, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω“, καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι, „Γέγραπται“ ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι „Πρόκειται“ — ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστὶν Ἰησ. Χρ., τὰ ἄδικτα ἀρχαία ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. — ἀρχαία mit ε statt mit α passt allein zu Jesus Christus in dem Sinne: „zuverlässige Dokumente“, „urkundliche Sicherheiten“. So übersetzt auch Zahn, nimmt aber dann ἐν τῷ εὐαγγ. als nachhinkende Apposition zu ἐν τ. ἀρχ. und will so die Existenz evangelischer Urkunden beweisen, über deren Auslegung Ign. mit seinen Gegnern fruchtlos streitet und sie mit einem „*γέγραπται*“ citiert. Lightfoot sagt mit Recht, solche Konstruktion sei stilistisch unmöglich und durch den Parallelismus ausgeschlossen. Ign. hätte sogar Zeit gespart, wenn er einfach ἐν τοῖς ἀρχαίοις τοῦ εὐαγγ. geschrieben hätte. Ausserdem verlöre der Satzsatz ἐμοὶ δὲ ἀρχαία Ἰησ. Χρ. ganz Sinn und Kraft, wenn er nur im Gegensatz zu falsch ausgelegten neutestamentlichen Schriften stände.*

c) Altes Testament.

Die Urkunden sind also sicherlich das A. T., und die Gegner sagen: „Was aus dem alten Testamente nicht belegt werden kann, ist nicht Gottes Wort und ich glaube es nicht, wenn das Evangelium es verkündet.“ Ign. hat, als er in Philadelphia war, ihnen

1) I. v. A. S. 373 ff. 433 ff. Ihm folgt Luthardt, Der johann. Ursprung d. 4. Ev. Leipz. 1874.

Stellen genannt, sie haben aber mit einem „*πρόκειται*“ — „das ist eben die Frage, ob es da steht“ — die Gültigkeit dieses Schriftbeweises in Frage gestellt. Es kann sich aber nur um Tod und Auferstehung des Messias gehandelt haben, da auf die Freiheit vom alttestamentlichen Gesetze Ign. sich doch nicht mit einem „*γέγραπται*“ berufen konnte.¹⁾ Die Gegner hatten also

1) Hier ist der Punkt, wo, wie mir scheint, die Kombination der Angaben über die bekämpften Irrlehren einsetzen muss (vgl. Einl. S. 9 u. 10). Ign. konnte sich Judaisten gegenüber höchstens insofern für die Freiheit vom jüdischen Ceremonialgesetz mit einem „*γέγραπται*“ auf das A. T. berufen, wenn er jene bekannten Prophetenstellen von der Nichtigkeit der Opfer Am. 5, 25 f. u. dgl. im Sinne hatte, und so liessen sich auch die Worte M. 8 (*οἱ γὰρ θεϊότατοι προφῆται κατὰ Ἰησ. Χρ. ἔζησαν*) auslegen. Aber nicht nur hätte Ign. dann sehr dunkel geredet, sondern seine Berufung auf Tod und Auferstehung als *ἄδικτα ἀρχαῖα* im Gegensatz dazu verlöre jeden Sinn. M. 8, 2. 9, 3 hätte diese Freiheit der Propheten dann hervorgehoben werden müssen, während nur ihre Verkündigung des Einen Gottes und ihre Erwartung des Heilands anerkennend genannt werden. Die mehrfache Versicherung des Ign., dass er die Propheten liebe, wäre auch nicht recht verständlich. Das Alles erklärt sich besser bei der oben gegebenen Auslegung, nach welcher es sich in dem Streit um das *γέγραπται* um Weissagungen für die von den Doketen bestrittenen Thatsachen des Leidens und der Auferstehung handelt. War das die Veranlassung, so konnte sich Ign. leicht mit einem *γέγραπται* auf das A. T. berufen, konnte betonen, dass er die Propheten liebe (vgl. bes. Phld. 5, 2), weil sie Christum geweissagt hatten, und trotzdem ein *ἐξαίρετον* des Evangeliums kennen, weil dieses erst die Erfüllung (*ἀπάρτισμα ἀφθαροῦλας*) bringe. Die Gegner erkannten ebenfalls das A. T. an, beriefen sich auf dasselbe bei ihren judaistischen Forderungen, antworteten aber mit einem „*πρόκειται*“, wenn ihnen Weissagungen für Tod und Auferstehung entgegengehalten wurden. So bekommt die Berufung des Ign. auf Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung erst den rechten Sinn und Ton: er zieht sich auf die persönliche Glaubensgewissheit und die Sicherheit der geschichtlichen Thatsachen zurück, darauf verzichtend, über das Recht des *γέγραπται* an diesem Punkte weiter zu streiten. Da nach Phld. 6 die Gegner heidnischer Abstammung waren, so ist diese Kombination judaistischer Forderungen und eines spiritualisirenden Doketismus besonders leicht denkbar, wie wir denn eine Spur dieser Verbindung auch in der Polemik der Past. Briefe, vielleicht des Eph. Briefs und des Joh. Ev.'s finden. Das A. T. war zur buchstäblichen Autorität geworden in der Sabbathfrage und einigen dem griech. Geist naheliegenden asketischen Vorschriften. Wenn man nun aus andern Gründen besonders zum Doketismus neigte, so musste man die Weissagung leiblichen Todes und leiblichen Auferstehens ebenfalls leugnen, was ja nicht allzuschwer war. Danach hätten wir also in Philadelphia jeden-

wahrscheinlich ihre doketischen Theorien damit geschützt, dass sie mit Recht und in der Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition von einem Leiden und Auferstehen des Messias im Alten Testamente nichts finden wollten. Ign. selbst ist ebenfalls seiner Sache hier nicht so sicher, dass er auf diesem Boden weiterkämpft. Er zieht sich einfach auf die Gewissheit seines persönlichen Glaubens an Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung zurück, der ihm sicherer ist als alle Dokumente und den er nicht aus diesen, sondern aus persönlichem Erleben hat. Auf diese Gewissheit hin geht er in den Märtyrertod, und wenn er auf das Gebet der Philadelphier hin diesen siegreich überwunden hat, so wird das die beste Rechtfertigung seines Glaubens sein. Diese Auslegung stimmt mit dem erwiesenen christozentrischen Charakter ignatianischen Christentums, stimmt dazu, dass er sich nur auf die Geschichte Jesu, nie auf das A. T. beruft und stimmt

falls eine Kombination beider Irrlehren bei denselben Gegnern, obgleich an und für sich Beides aus verschiedener Quelle stammte. Auch in Magn. sahen Viele den Nächsten noch *κατὰ σάρκα* an d. h. ob er Jude sei und nicht *ἐν Χρ.* (M. 6, 2), forderten den Sabbath und folgten jüdischen Mythen, und eben dieselben müssen M. 11 an die Thaten erinnert werden, welche die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes im Fleisch beweisen. Auch Sm. 7, 2 stimmt zu unsrer Auslegung von Phld. 8. Es gilt sich an die Propheten zu halten, die Tod und Auferstehung schon geweissagt, vor Allem aber an das Evangelium, denn in ihm ist das Leiden offenbar geworden, was bei jenen doch nur dunkel angedeutet war und daher bestritten werden konnte, und die Auferstehung ist zur vollendeten Thaten geworden. Immerhin mag in Smyrna ein Streit um das *γέγραπται* noch nicht entbrannt gewesen sein und nur dem Ign. dies auch hier zu berühren nahe gelegen haben. In Philadelphia und Magnesia waren jedenfalls Judaismus und Doketismus bei denselben Leuten miteinander verbunden; vielleicht so, dass eine bereits bestehende judaistische Partei jene Apostel des Doketismus willig aufnahm (vgl. *ἀποφότεροι* Phld. 6), weil sie sowie so schon zu der übrigen Gemeinde missgünstig stand, und wie wir aus den Pastoralbr. sehen, zu fremden Spekulationen geneigt war. In den andern Gemeinden bekämpft Ign. ja überhaupt nur eine Gefahr, und wenn dort judaistische Kreise nicht existierten, so brauchte Ign. dort vor diesen nicht zu warnen, konnte aber immerhin mahnen, sich an die Propheten und das Evangelium fest zu halten und sich von den Irrlehren nicht bethören zu lassen. Ich glaube, dass diese Kombination sowohl den von Lightfoot und Zahn bemerkten Erscheinungen der Verbindung beider Irrlehren in Phld. und Magn. als auch der völligen Ignorierung des Judaismus von Eph., Tr. und Sm. gerecht wird, und bitte Kundigere meinen Vorschlag zu prüfen.

doch auch zu den Stellen, wo er selbst seine Anerkennung von Gesetz und Propheten betont. Sm. 7 sowohl wie Phld. 9 hebt er das *ἐξαίρετον* des Evangeliums hervor, die Erscheinung, den Tod und die Auferstehung des Herrn, die, ob geweissagt oder nicht — er glaubt ersteres — jedenfalls jetzt erst Thatsachen sind, so dass das Evangelium das *ἀπάρτισμα ἀφ' αἰωνίου* ist. Dieser Wechsel, zumal in Phld., zwischen relativer Anerkennung der Propheten und Hervorhebung des Evangeliums zeigt, dass Ign. selbst wohl nicht zu viel Wert auf den Weissagungsbeweis aus dem A. T. gelegt hat, wenn er auch das nicht gerade der Gemeinde schreibt. Sm. 5 sind Gesetz und Propheten als die früheren, Evangelium und Martyrium als die jetzigen Zeugnisse der Wahrheit angeführt. Die Betonung der Anerkennung der Propheten hat vielleicht direkt die Ursache, dass ihm Missachtung des Gesetzes und des A. T. vorgeworfen wurde, sei es von denen, die ihre judaistischen Forderungen auf dasselbe stützten, sei es von denen, welche im Streit mit den Doketen für das *γέγραπται* hitziger eiferten, als er. Das Sabbatgesetz behandelt er als selbst von Judenchristen preisgegebene Sache, aber spricht auch hier sofort seine Hochachtung vor den Propheten aus. Der Grund, warum er sie liebt, ist allein der, dass auch sie, wenn auch nur im Geiste, Jünger seines Herrn Jesu waren und ihn getreu erwarteten, wofür er sie dann auferweckt hat (M. 9). Einen anderen Weg für sie giebt es auch nicht: Abraham, Isaak, Jakob und die Propheten und alle die liebenswerten und bewundernswerten Heiligen müssen wie Apostel und Gemeinde durch diese Thüre zum Vater (Phld. 9). Sie haben ihn verkündet und haben hoffend an ihn geglaubt. Er selbst hat sie anerkannt und mitgezählt in dem Evangelium der gemeinsamen Hoffnung (Phld. 5). Nur um Christi willen erkennt er sie an. Nicht um der Weissagungen willen glaubt er an Christus, sondern um Christi willen an jene. Ein Streiten über das „*γέγραπται*“ ist auf die Dauer ein *κατ' ἐριθείαν πράσσειν* statt „*κατὰ χριστομαθίαν*“. Das Evangelium ist die Hauptsache, aber um seinetwillen ist auch das A. T. anzuerkennen. *Πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ — πάντα ὁμοῦ καλὰ ἐστίν, εἰάν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε*. Nur eine Grenze hat diese christliche Freiheit, die auch das Alte noch neben dem Neuen bestehen lässt. Der *Ἰουδαϊσμός* muss fort. Den alten schlechten jüdischen Sauer- teig gilt es auszufegen und in den neuen „Jes. Chr.“ hineinzu-

wachsen. „*Αποπόν ἐστι Χριστόν Ἰησ. λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαισμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ἰουδαισμός εἰς χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.*“ Das Judentum ist eine überwundene Stufe der Entwicklung, nachdem alle Völker, die Glauben haben, im Christentum sich sammeln. Deshalb soll man sich nicht mehr bethören lassen durch veraltete *μυθεύματα*, die nichts mehr nützen, nicht mehr jüdischen Sabbat feiern, sondern den christlichen Sonntag, den Tag der Auferstehung. Besser ist's immer noch von einem beschnittenen Judenchristen wirkliches Christentum zu hören, als wenn ein Unbeschnittener fürs Judentum eintritt (M. 8. 9. Phld. 6). Die Propheten haben nicht *κατὰ νόμον*, sondern *κατὰ Χριστόν Ἰησοῦν* gelebt, von seiner Gnade begeistert, und gerade deshalb sind sie verfolgt worden. Ganz klar ist diese Anschauung nicht, da Sm. 5 auch vom Gesetze Mosis gesagt wird, es hätte von der Wahrheit überzeugen können. Das aber ist klar, dass bei Ign. alles an Chr. gemessen wird, und wer andere Bedingungen macht als die Einheit mit ihm, der bekennt *χάριν μὴ εἰληφέναι* (M. 8). Demnach verkündet Ign. selbst auch nur Jesum Christum. Citate aus dem A. T. finden sich nur zwei: charakteristischer Weise aus den Sprüchen. Eph. 5, 3 = Prov. 3, 34 und M. 12 = Prov. 18, 17, beides kurze mit „*γέγραπται*“ eingeführte allgemeine Sentenzen. Ausserdem finden sich Anspielungen auf Ps. 32, 9 (Eph. 15). Jes. 29, 14 (Eph. 18). Ps. 1, 3 (M. 13). Jes. 58, 6 (Phld. 8) und Jes. 49, 22 (Sm. 1): alle ohne wesentliche Bedeutung.

Diese ausserordentlich freie und doch nicht ungerechte Stellung dem A. T. gegenüber findet sich so klar nirgends in der ältesten christlichen Litteratur (abgesehen von der testamentarischen). Die Erkenntnis, dass das Christentum etwas Neues sei und etwas Universelles für die Gläubigen aller Zungen, und dass ein Festhalten an jüdischen Satzungen eine Verleugnung der Gnade sei, ist mit ungeschwächter paulinischer Kraft betont. Ja, klarer und unbefangener noch ist die Person Jesu Christi allein zum Massstabe der Beurteilung gemacht, und auf alttestamentliche Typen und Weissagungen ist wenig Wert gelegt, ohne dass die Wertschätzung der Propheten als der hoffenden Gläubigen darunter leidet. Nur von der Geschichte des A. T. und dem Gesetz scheint Ign. ein sehr unklares Bild zu haben, und seine erzieherische Bedeutung hat er nicht wie Paulus gewürdigt. Er steht

überhaupt, wie es scheint, dem A. T. ferne und ist ohne dasselbe zum Glauben an Christus gekommen. Er deutet es nicht um, wie Barnabas, braucht es nicht zur Illustration der Paränese, wie Clemens Romanus, aber er spricht auch nicht so verächtlich davon, wie der Brief an Diognet (vgl. bes. C. IV, 1), mit dem er sonst die Freiheit teilt. In den Propheten sieht er zwar solche, die *κατὰ Ἰησ. Χρ.* lebten, aber er macht doch einen Unterschied zwischen diesem hoffenden Glauben und dem festen Glauben an das erst jetzt offenbar gewordene Evangelium. Jene haben schon den einen Gott verkündet, aber offenbart hat sich dieser erst durch seinen Sohn.

Wie erklärt sich diese merkwürdige, einzig dastehende Klarheit und Freiheit? Einiges lässt sich aus dem Umfange und dem zufälligen Zwecke der Briefe erklären. So darf die geringe Zahl der Citate nicht zu sehr betont werden. Auch hat Ign., so wenig Wert und sicheres Gewicht er darauf legt, sicherlich Weissagungen im A. T. auf Christum anerkannt, auch gerade solche, die sich auf Tod und Auferstehung bezogen. Gegenüber den Doketen war es aber auf die Dauer sicherer, sich auf Thatsachen der Geschichte Jesu zu berufen, als auf alttestamentliche Stellen, welche mit gutem Rechte anders ausgelegt wurden. Das Fehlen solcher Beweise ist daher wohl auch aus Vorsicht zu erklären, zumal er in Philadelphia „*κατὰ σάρα*“ mit diesem Versuche gescheitert zu sein scheint. Dass ihm der Rückzug auf die Gewissheit persönlichen Glaubens allein so leicht war, dass er sich der prinzipiellen Überwindung des Judentums als einer vorchristlichen Stufe bewusst war, und dass er alle Beweise für die unangetastete Autorität der Propheten nur der Beziehung zu Jesus Christus und seinem Zeugnisse entnimmt, kann nicht aus accidentellen Umständen erklärt werden. Ein solcher Standpunkt ist nur möglich bei einer sehr lebendigen innerlichen Beziehung zu Jes. Chr. selbst, bei einer freien, noch ganz unreflektierten Glaubensstellung, die noch gar nicht nach Beweisen, Theorien, urkundlichen Belegen fragt, die selbst der ersten Zeit der Liebe nicht ferne steht. Wie es dem Ign. nicht in den Sinn kommt, die Möglichkeit zu denken, dass einmal die Bischöfe nicht mehr *ἐν γνώμῃ Χρ.* stehen könnten, so denkt er auch gar nicht darüber nach, ob das A. T., das er mit der christlichen Gemeinde geerbt hat, Beweise für oder Widersprüche gegen das Christentum enthält. Er hält sich

an Jes. Chr. und das Evangelium selbst, welches in der Tradition der Apostel und in der Gemeinde unmittelbar lebt. Er hat auch denen, welche diesem Evangelium etwas nehmen wollten durch Leugnung der Geschichtlichkeit des Fleisches und Todes Jesu, fast nichts anderes entgegenzuhalten als den Beweis, dass dann das ganze Heil verloren, die Offenbarung illusorisch, sein Märtyrertum vergeblich, die Hoffnung des Lebens nichtig und die Einigung mit Gott zerstört sei. Der Streit um das *γέγραπται* ist schliesslich *ἐπιθῆαι*; Jesus Christus ist selbst der einzige Halt. Der christozentrische Charakter, die lebendige Kraft persönlichen Glaubens, eine nahe, unmittelbare Beziehung zu dem ersten Zeugnisse des Evangeliums, und dazu eine einfache praktische Richtung des ignatianischen Christentums sind die einzig erfindbaren Gründe für diese Stellung zum A. T. Es sind dieselben, welche überhaupt die Eigentümlichkeit der christlichen Anschauungen des Ign. ausmachen.

Rückblick.

Denn blicken wir auf das Ganze zurück und sehen dabei von der systematischen Ordnung, in welche wir der Übersicht wegen das Einzelne stellten, ab, so ergibt sich eine im Ganzen durchaus einheitliche Auffassung.

Im Mittelpunkt steht Jesus Christus. Seine Gott darstellende und offenbarende menschliche Person und sein Durchdringen durch den Tod zum Leben sind nicht nur Offenbarung der Gottesliebe und ethisches Vorbild, sondern für die ganze Menschheit Verbürgung der Erfassung Gottes in ihm, des Ewigen in der Zeit, der Hoffnung ewigen Lebens in seinem Tode; auch Erlösung von dämonischen Mächten, aber nicht von der Sünde, die Ign. nur als Ohnmacht und Unvollkommenheit der menschlichen Natur kennt. An diesen Christus, der Gott für seine Gläubigen darstellt, gilt es zu glauben, ihn und die Mitchristen zu lieben. In dieser engen Verbindung von Glauben und Liebe ist das ganze christliche Leben beschlossen als ein Leben Gottes in uns, und als ein Kampf bis zum Siege im ewigen Leben. Die vollkommene Einheit Gottes und der Gläubigen hat aber ihren notwendigen Ausdruck in der Einheit der Gemeinde, welche selbst nur das sarkische Schattenbild der einen Kirche ist, in der Christus als Bischof regiert. Diese Gesamtanschauung von einer grossen, in

der Ewigkeit vorbereiteten *οἰκονομία* Gottes, welche ihr Ziel hat in dem *καινὸς ἄνθρωπος*, welcher mit Gott eins ist, und in der *καινότης αἰδίου ζωῆς*, ist gewiss eine theologische zu nennen, und zumal die Gedanken von der einen Kirche sind in Anknüpfung an Paulus und an die bestehenden kirchlichen Verhältnisse selbständig weitergedacht. Eine ganze Reihe von anderen Vorstellungen: Gottessohnschaft, Präexistenz, Davidsohnschaft, Jungfrauengeburt, Abendmahlsformel, der heilige Geist, die trinitarische Formel, der Besitz des A. T. überhaupt sind, ohne besondere Bedeutung im Ganzen zu gewinnen, gläubig und unreflektiert aus dem Glauben der Gemeinde herübergenommen. Alles übrige aber, zumal das Persönliche seines religiösen Glaubens, die lebensvolle Erfassung der Persönlichkeit Jesu und seines Verhältnisses zum Vater, der Inbegriff von Glauben und Liebe, zeigen sich uns in unmittelbarer Aussprache eines unreflektierten und zum Teil unbewussten religiösen Lebens. Seine Zeitgenossen wird er gerade in dieser Kraft persönlichen Christentums, die letztlich nur in dem innerlichen Verständnisse der Person Christi ruht, überragt haben. Seine apologetische Kunst ist, formell genommen, noch sehr unentwickelt, indem am Ende alles auf die Behauptung persönlicher Glaubensgewissheit herauskommt, die aber selbst um so kräftiger ist. Und doch ist er nicht imstande gewesen, das Christentum voll zu verstehen und wiederzugeben. Seine heidnische Abstammung und der Mangel der grossen religiösen Vorschulung im A. T. macht sich deutlich und einschneidend geltend. Was er aber erfassen konnte, erfasste er tief, wenn auch nach griechischer Weise. Der zweite Teil unserer Untersuchung soll versuchen, deutlich zu machen, wo die Wurzeln der ignatianischen Auffassung liegen, und welche Faktoren zur Entstehung derselben mitgewirkt haben, und endlich, welche von ihnen für uns bei Ign. zuerst sichtbar werden, um dann in der Folgezeit in der Kirche sich einzubürgern.

Ehe ich dazu übergehe, füge ich als Anhang zum ersten Teil noch einige Erörterungen über die sprachliche Eigentümlichkeit unserer Briefe hinzu.

Anhang zum ersten Teil.

Die sprachliche Eigentümlichkeit der ignatianischen Briefe.

Wir haben im Laufe unserer Untersuchung bereits mehrfach Gelegenheit gehabt, von der sprachlichen Eigentümlichkeit unserer Briefe zu sprechen. Denn nicht wenige Einzelheiten in der Anschauung des Ign. vom Christentum können nur bei einer richtigen Würdigung der eigentümlichen Sprache desselben verstanden und auch sein Verhältnis zu den Schriften des Neuen Testaments kann ohne Rücksicht auf diesen Punkt nicht richtig bestimmt werden. Wir holen also etwas Notwendiges nach, wenn wir zum Schluss unserer Darstellung die sprachliche Eigentümlichkeit einer zusammenhängenden Besprechung unterziehen. Die rein philologische Seite einer solchen Untersuchung kann uns allerdings hier nicht interessieren, und der Verfasser würde dieser Aufgabe auch nicht gewachsen sein. Dagegen gilt es, die sprachliche Eigentümlichkeit unserer Briefe nach der Seite zu charakterisieren, dass daraus von neuem die religiöse und theologische Individualität des Schreibers erkannt wird und vielleicht auch für die Beurteilung seiner geschichtlichen Stellung nach vorwärts und rückwärts ein Gesichtspunkt gewonnen wird.

a) Wortschatz.

Was zunächst den Wortschatz anbetrifft, so lehnt derselbe sich im Wesentlichen an die Sprache des Neuen Testaments an. Eine grosse Reihe von Ausdrücken, welche der Geist des Christentums innerhalb des hellenistischen Idioms unter Miteinwirkung der LXX neugebildet resp. mit neuem Inhalt gefüllt hatte, finden sich bei Ign. in ihrer eigentümlich christlichen und innerlich geistigen Bedeutung wieder (vgl. z. B. πλήρωμα, δόξα, χάρις, χάρισμα, ὄνομα, οἰκονομία, ἀλήθεια, πίστις, πνεῦμα, θέλημα, ζωή, φῶς, κόσμος u. a.). Die beigegebenen Tabellen und der ganze zweite Teil unserer Untersuchung giebt hierüber die nähere Auskunft und macht auch auf die Ausdrücke aufmerksam, welche, obwohl neutestamentlich, doch bei Ign. eine etwas anders gefärbte Bedeutung haben (z. B. θυσιαστήριον, εὐχαριστία, μετάνοια,

δικαιοῦσθαι, υἱὸς θεοῦ, νόμος u. a.). Die Zahl derjenigen Ausdrücke des Ign., welche im N. T. garnicht vorkommen (175)¹⁾, ist verhältnismässig gross, und es fällt besonders auf, dass Ign. eine starke Vorliebe für zusammengesetzte Wörter hat (vgl. besonders die Zusammensetzungen mit θεός und ἄξιος). Einige Ausdrücke zeigen bereits die etwas fortgeschrittene Entwicklung²⁾ (vgl. die gesperrt gedruckten). Sehen wir aber nicht nur auf

1) Auf Grund des Index Vocabul. in Zahn's Ausgabe der ign. Briefe (Patr. apost. opp. II S. 386 ff.) habe ich folgende im N. T. nicht vorkommende Wörter zusammengestellt:

ἀγγελικός, ἀγέννητος, ἀγιοφόρος, ἀδιήγητος, ἄθικτος, ἄκαιρος, ἀκανχησία, ἀκίνητος, ἄκκεπτα, ἄκμων, ἀκοίμητος, ἀλεσμός, ἀμεριμνία, ἀμέριστος, ἀναγωγεύς, ἀναισθητέω, ἀνακτίζω, ἀναπάρτιστος, ἀνθρωπόμορφος, ἀντίδοτος, ἀντιμιμέομαι, ἀντίψυχον, ἀνυστέρητος, ἀξιαγάπητος, ἀξιοάγνος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτενκτος, ἀξιοθανύμαστος, ἀξιοθεός, ἀξιομακάριστος, ἀξιονόμαστος, ἀξιοπίστος, ἀξιοπλοκος, ἀξιοπρεπής, ἄκνος, ἀόρητος, ἀπαθής, ἀπαρτίζω, ἀπάρτισμα, ἀποδιυλίζω, ἀποδιυλισμός, ἀποστολικός, ἀρχοντικός, ἀσώματος, ἄτρεπτος, ἄχρονος, ἀχώριστος, ἀψηλάφητος, βαρέω, βασκανία, βιβλίδιον, βορά, βύω, δειλαίνομαι, δεπόσιτα, δεσέρω, διαβόητος, δροσίζω, δυσθεράπεντος, δύναι, ἐδράζω, ἐμβροχή, ἐμπλαστρος, ἐμποδίζω, ἐνερείδω, ἐγκεράννυμι, ἐνοῦζω, ἐνόω, ἐνωσις, ἐξαίρετος, ἐξασθενέω, ἐξεμπλάριον, ἐπήρεια, ἐπιδέομαι, ἐράω, ἔρω, ἐτεροδοξέω, ἐτεροδοξία, εὐλογος, εὐοικονόμητος, εὐσυνειδητος, εὐταξία, εὐτεκνος, ἥδω, ἡμερος, ἡσυχία, ἡχώ, θέμα, θεοδρόμος, θεομακάριστος, θεομακαρίτης, θεοπρεπής, θεοπρεσβευτής, θεοσεβής, θεοφόρος, καθήλω, καθολικός, κακοδιδασκαλία, κακοτεχνία, καλοκαγαθία, καταξιοπιστεύομαι, καταπλήσσω, κατενοδόομαι, κολακεύω, κρίφια, κυριακή, λαθροδότης, λεόπαρδος, λιτανεύω, λοιμός, λυσσάω, μαθητεία, μεγαλοῤῥημοσύνη, μύθενυμα, ναοφόρος, νεκροφόρος, ξενισμός, οἰκοφθόρος, οἰνόμελι, ὁμοίθεια, ὁμόνοια, ὄργανον, παρακελεύω, παραφνάς, πάρεδρος, παρεμπλέκω, πατρώνυμος, πληθός (f. d. Gemeinde), ποθητός, πολυαγάπητος, πολυνέτακτος, προκρινω, προσβάζομαι, προσδηλώ, προσήκω, προσομίλειω, προσφεύγω, σαββατίζω, σαρκοφόρος, στήλη, στραγγαλῶ, στρατιωτικός, συγνωμονέω, σύμβιος, συμμύστης, συναριθμέω, συναρμόζω, συνδιδασκαλίτης, συνειδός, συνενεργυμίζω, συνήγορος, σύντονος, σύστασις, σωματίον, τερπνός, τοκετός, τοποθεσία, ὑπαλείφω, ὑπεραγάλλομαι, ὑπεροξάζω, ὑπερεπαινέω, ὑπερηφανέω, ὑπερτίθεμαι, ὑποπτεύω, ὑποχθόνιος, φιλόυλος, φροτιστής, χορδή, χριστιανισμός, χριστομαθία, χριστόνομος, χριστοφόρος, χρῶμα.

2) Über einzelne lateinische Wörter, scheinbare Anachronismen und alle Wendungen, deren Inhalt wegen der geschichtlichen Situation zur Bestreitung der Echtheit Anlass gegeben haben, vgl. Lightfoot I S. 394 ff.

einzelne Wörter, sondern auf Wortverbindungen und Redewendungen, so stehen die hier hervortretenden Besonderheiten in ganz deutlichem Zusammenhang mit seiner eigentümlichen Gesamtauffassung. Sprache und Gedanken sind ja überhaupt wechselseitig stets von Einfluss auf einander. Hierfür sind bei Ign. die wichtigsten Beispiele folgende: *ἐνωσις* und *ἐνόω* und *ἐνότης*, häufige Ausdrücke im Zusammenhang seiner mystischen Gedanken; *θεοῦ εἶναι*, *μετέχειν*, *ἐπιτυγχάνειν*, *γέμειν*, die häufigen Zusammensetzungen mit *θεός* und die häufige Wendung *ἐν θεῷ, κατὰ θεόν* (vgl. Eph. 4, 2. 8, 1. M. 14, 1. Sm. 12, 2. Pol. 7, 2 u. a.) als Zeichen dafür, wie viel ihm die Gemeinschaft mit Gott bedeutet und wie er alles zu ihm in Beziehung setzt; Worte wie *χριστομαθία*, *χριστόνομος*, *χριστοφόρος*, das häufige *ὁ ἔστιν Ἰησ. Χρ.* oder *διὰ Ἰησ. Χρ.* und Ähnliches zeigen, wie christocentrisch er denkt; andererseits zeigen Worte wie *τροφή* (Tr. 6, 1), *φάρμακον* (Eph. 20, 2. Tr. 6, 2), *βοτάνη* (Tr. 6, 1), *κακὰς παραφνάδας* (Tr. 11, 1), *δυσωδία* (Eph. 17, 1), *κλάδοι τοῦ σταυροῦ* (Tr. 11, 2), *ἀποδουλισμένος ἀπὸ παντὸς ἁλλοτρίου χρώματος* (R. inser.), *καθαρὸς ἄρτος* (R. 4, 2), *πῦρ φλόγλον* (R. 7, 2), wie stark Ign. geneigt ist, wenn auch meist bildlich, geistige Dinge physisch aufzufassen. Ausdrücke wie *γνώμη*, *στόμα πατρός*, *γνώσις θεοῦ*, *λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών*, *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενον* sind unmittelbar aus den eigentümlichen christologischen Gedanken hervorgegangen. Wir müssten hier alle unsere Ausführungen wiederholen, wenn wir bis ins Einzelne nachweisen wollten, wie genau und prägnant meist der eigentümliche Ausdruck mit dem eigentümlichen Gedanken korrespondiert.

b) Der Stil.

Die Individualität des Verfassers prägt sich aber fast noch mehr, als in einzelnen Worten und Wortverbindungen, in dem Stil und der gesamten Schreibart des Verfassers aus. Hierüber hat schon R. Rothe (Anfänge der chr. K. S. 759 ff.) sehr treffende Bemerkungen gemacht. Ign. sagt selbst von sich, dass es ihm an *πραότης* mangle, und seine Briefe sind durchweg in leidenschaftlich erregter Stimmung geschrieben. Abgerissen und wenig verbunden, reihen sich kurze, prägnante Sätze aneinander. Zumal im Polykarpbrief bekommt die Sprache oft sprüchwörtlichen Charakter. Die logischen Mittelgedanken fehlen meist und sind nicht immer leicht zu ergänzen. Auch hierin gleicht Ign. dem

Johannès-Evangelium, nur dass jenes in feierlicher, erhabener Ruhe, unsere Briefe in lebhaftester Erregung geschrieben sind. Eine ganz besondere Vorliebe hat Ign. für Antithesen und für Paarungen korrespondirender Begriffe. Darin spiegelt sich ganz besonders seine geistige Eigentümlichkeit wieder. Gott und Welt, Tod und Leben, Geist und Fleisch, Himmlisches und Irdisches, Ewiges und Zeitliches treten bald in scharfen Gegensatz zu einander, bald sind sie an ein und derselben Sache so in und mit einander, dass sie geradezu nebeneinander genannt werden. Am häufigsten ist bei Ign. der Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα*. Für *σάρξ* oder *σαρκικός* steht wohl auch einmal *ἄνθρωπος* und *ἀνθρώπινος*, für *πνεῦμα* und *θεός*, *κατὰ θεόν*, *Ἰησ. Χρ. κατὰ Ἰησ. Χρ.* Eph. 8, 2. M. 3, 1. 6, 2. Tr. 2, 1. R. 8, 3. Phld. 1. 7, 1. 2 steht beides in scharfem Gegensatz; dagegen in der Formel *σὰρξ καὶ πνεύματι* und *σαρκικός καὶ πνευματικός* steht beides untereinander, um dieselbe Sache von zwei Seiten zu charakterisiren (vgl. Eph. 7, 2. 10, 3. M. 13, 1. Tr. inscr. Tr. 8, 2. Tr. 12, 1. R. inscr. Phld. 11, 2 u. a.), und Eph. 7, 2 sind alle Gegensätze so gedacht, dass das Göttliche im Menschlichen, das wahre Leben im Tode offenbar geworden ist; M. 5, 1. 2 steht beides in sittlichem Sinne im schroffsten Gegensatz zu einander. Zumal die Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα* ist eine so häufige, dass sie oft etwas Phraseologisches, Gedankenloses hat. Die wichtigsten Paare sind ausserdem *πίστις καὶ ἀγάπη* und *πάθος καὶ ἀνάστασις*. Aber auch abgesehen von diesen häufigsten Verbindungen, liebt es Ign. in paradoxer Weise Gegensätze zu bilden, Schein und Wirklichkeit, *εἶναι* und *μὴ εἶναι* (Eph. 15, 1), seine und der Leser Lage, christliches Ideal und der Gegner Fehler, das Bekenntnis zu Christo und „*κόσμον ἐπιθυμεῖν*“, eigenes Können und göttliche Geisteskraft, scheinbare Niederlage und triumphirenden Sieg wirksam — oft mit Wortspielen — nebeneinander zu halten [vgl. Eph. 12, 1. 15, 1. 2. M. 4. 5, 1. 2 (*πάθος* und *ζῆν*). 10, 3 (*Χρ. λαλεῖν καὶ ἰουδαίζειν*); Tr. 2, 1 (*πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον, τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε*); Tr. 5, 2. Tr. 10, 1 (*λέγουσι δοκεῖν αὐτοὶ δοκεῖν ὄντες*); R. 2, 1 (*ἀνθρωπαρεσκήσαι — θεῷ ἀρέσαι*); R. 2, 1 (*λόγος — ἡχώ*); R. 3, 1 (*λέγεσθαι — εὔρεθῆναι*); R. 4, 3; R. 6, 2 (*ζῶν γράφω ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν*); R. 8, 3 (*ἡθέλησατε — ἐμισήσατε*); Phld. 9, 1; Sm. 3, 2 (*θανάτου κατεφρόνησαν, ἡύρεθῆσαν ὑπὲρ θάνατον*); Sm. 4, 2 (*ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ, μετα-*

ξὺ θηρίων, μεταξὺ θεοῦ); Pol. 3, 2. 4, 3]. Spiegelt sich in diesen Antithesen und paradoxen Synthesen die religiöse und theologische Eigentümlichkeit des Ign. deutlich wieder, wie sie bald dem Dualismus, bald einem mystischen Monismus sich nähert, so zeigt sich andererseits in der Prägnanz und geistreichen Kürze seiner Ausdrucksweise, wie stark er über die Dinge nachgedacht, wie fügsam ihm die Sprache ist, und wie lebhaft Gemüt und Phantasie beteiligt sind. Nicht nur eine Reihe von ausgeführten Bildern, sondern viele fast zu prägnante, manchmal nicht ohne weiteres verständliche und gesuchte bildliche Ausdrücke, knapp und körnig formulierte Gnomen verraten einen Mann, der fast zu viel von seiner Gabe, sich kurz, prägnant und geistreich auszudrücken, Gebrauch macht. Es kommt dadurch oft etwas Gekünsteltes und Gespreiztes in seine Sprache, was bei oberflächlicher Betrachtung einen unnatürlichen, abstossenden Eindruck machen kann, und auf viele Kritiker gemacht hat. Dennoch möchte Rothe recht behalten, dass seine Art sich genügend aus seinem wahrscheinlich sanguinischen Temperament und seiner erregten Stimmung erklärt, und jedenfalls durchaus einen echten ursprünglichen Charakter verrät. Im Einzelnen ist hier hervorzuheben, dass einzelne Wörter wie *μαθητής* (Eph. 1, 2. R. 4, 2. 5, 3), *ὄνομα* (Phld. 10, 1), *θέλημα* (R. 1), *ἄνθρωπος* (R. 6, 2) in emphatischer Weise gebraucht sind; *ὄνομα* und *πνεῦμα* stehen auch, um Personen zu bezeichnen (Eph. 1, 1. Eph. 18, 1. Tr. 13, 2. R. 8, 3. Sm. 10, 2). Besonders kühne Bilder finden sich Eph. 3 *συντρέχειν τῇ γνώμῃ*; Eph. 4. 9. Eph. 11, 2 *τὰς πνευματικὰς μαργαρίτας* (d. Fesseln); Eph. 12, 4 *πάροδος* (die Epheser für d. Märtyrer); Tr. 4, 1 *μαστιγοῦσί με*; Tr. 5, 1 *μὴ στραγγαλωθῇτε*; R. 6, 2 *ὁ τοκετός* (f. d. Tod); Phld. 1, 2 *ὡς χορδαῖς κιθάρα συνενρούθμιστα* (Bischof u. Gemeinde); R. 2, 2 *καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμον . . . ἵνα ἀνατείλω*; Pol. 2 vom *ἀθλητῆς* u. a. In sprüchwörtlicher Kürze sind folgende Stellen formuliert: Eph. 5, 2. 8, 2. 11, 1. 16, 1. M. 5, 1. 10, 1. R. 3, 3 (*οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν*); Phld. 1, 2 (*πάντα ὁμοῦ καλὰ ἐστίν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύετε*); Sm. 6, 1 (*τόπος μηδένα φναιοῦσθω*); Sm. 11, 3; Pol. 1, 3 (*ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος*); Pol. 2, 1 (*οὐ πᾶν τραῦμα τῇ ἀντὶ ἑμπλάστρω θεραπείεται*); Pol. 2, 2; Pol. 3, 1; Pol. 7, 3 (*Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει*). Viele andere kurzgefasste und gedrängte Sätze finden sich in jedem Kapitel, so dass ihre Aufzählung müssig

wäre. Besonders aufmerksam zu machen ist aber darauf, dass sehr häufig erklärende Relativsätze einem Satze oder einer Periode — oft ganz überraschend — angehängt sind, welche meist einen im Zusammenhang keineswegs nötigen Gedanken beifügen; manchmal ist dieser Nachklang auch mit γὰρ angeknüpft (vgl. Eph. 8, 2. 9, 2. M. 1, 3. 5, 2. 6, 1. 9, 2. 11. Tr. 2, 2. Tr. 6, 1. 2. 9, 2. 13, 2. Phld. 8, 2. 9, 1. 10, 2. Sm. 10, 2. Sm. 1, 2. 6, 1. 7, 2. 10, 2. Pol. 1, 1. 8, 3); auch die Zusätze zu Ἰησ. Χρ. wie ἡ κοινὴ ἐλπίς ἡμῶν und τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν sind durchaus nicht immer durch den Zusammenhang motiviert, während die erklärenden Relativsätze mit der Anknüpfung ὁ ἐστίν zwar auch nachklingen, aber gewöhnlich keine untergeordnete phraseologische, sondern ihre gute innere Bedeutung haben, da ohne sie Ign. garnicht zu verstehen wäre (vgl. Eph. 17, 2. 20, 2. M. 10, 2. Tr. 8, 1. R. 7, 3. Sm. 5, 3).

c) Formelhaftes und Liturgisches.

An den mehr rhetorischen und phraseologischen Stellen nun und dort, wo die Ausdrücke sich häufen und einen formelhaften Charakter annehmen, ist am ersten zu vermuten, dass Ign. sei es liturgische, sei es bekennntnismässige Formeln, die in der Gemeinde schon ausgeprägt waren, gebrauche. Dass dies wahrscheinlich sei, bemerkt z. B. Harnack D. G. I³. S. 157 Anm. 1 u. S. 192 Anm. Leider lässt sich aber hierüber sehr wenig Bestimmtes aussagen: die hier in Betracht kommenden Stellen ¹⁾ sind dieselben, wo Ign.

1) Eph. 3, 2: εἰς ἱατρός ἐστι σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος — ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ — καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

Eph. 18, 2: Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ.

Eph. 20, 2: ἐν μὲν πίστει καὶ ἐν Ἰησ. Χρ. τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ τῷ νύϋ ἀνθρώπῳ καὶ νύϋ θεοῦ.

M. 11: πεπληροφορηθῆναι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· προαχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιο.

Tr. 9, 1: Ἰησ. Χρ. . . τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Πον-

plerophorisch und feierlich meist in Antithesen den doketischen Irrlehren den rechten christlichen Glauben gegenüberstellt; jedenfalls ist die Art der Zusammenstellung und das Einzelne des Ausdrucks von Ign. selbst gebildet. Jedoch ist es auffallend, dass diese Formeln in Einigem nicht wenig an das spätere römische Symbol anklingen, und dass einzelne der eingereihten Aussagen für den Zweck des Ign. und im Zusammenhang der Stelle mindestens überflüssig erscheinen, z. B. *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* Eph. 18, 2; *νῆϛ θεοῦ καὶ νῆϛ ἀνθρώπου* Eph. 20, 2; Tr. 8, 2 *τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ*; Sm. 1 *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη* und *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετραράρχου*. Auch, dass sich diese Angaben in den feierlichen Formeln wiederholen, ist am besten erklärt, wenn sie einem bestimmten Bekenntnistypus, der sich schon gebildet hatte, entnommen waren. Nimmt man das, was sich in den Pastoralbriefen findet, dazu, so darf man gewiss behaupten, dass es schon eine häufig wiederkehrende, wenn auch im Einzelnen noch veränderliche Gewohnheit war, in kurzen Gegensätzen oder Paaren die Hauptthatsachen des christlichen Glaubens zu bekennen. Vielleicht darf man auch einige wenige Stellen der spätern Liturgien damit vergleichen und einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen ihnen und jenen ersten wörtlich und genau nicht mehr zu fixirenden Ansätzen annehmen. Ich möchte hier folgende Punkte nennen, welche auch bei Ign. belegt werden können:

- 1) εἰς θεὸς ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ M. 9, 1 vgl. 7, 2. 8, 2.

τίον Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν βλέπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων.

Sm. 1, 1: *πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ἡπ' αὐτοῦ· ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετραράρχου κατηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ — ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους — ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.*

Pol. 3, 2: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.*

- 2) Χρ. Ἰησ. ὁ κύριος ἡμῶν — κατὰ σάρκα u. — κατὰ πνεῦμα . . . Eph. 7, 2. 20, 2. Sm. 1 (κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ), vgl. R. 1, 3. 1. Tim. 3, 16. 1. Pe. 3, 18.
- 3) ἐκ σπέρματος od. γένους Δαβίδ Eph. 18, 2. 20, 2. Tr. 9, 1. Sm. 1.
- 4) ἐκ Μαρίας (παρθένου) — ἐκ πνεύματος ἁγίου od. θεοῦ Eph. 7, 2. 18, 2. Tr. 9, 1.
- 5) ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίον Πιλάτου M. 11. Tr. 9, 1. Sm. 1 (καὶ Ἡρώδου τετράρχου); vgl. 1. Tim. 6, 13.
- 6) κατηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί Sm. 1. Tr. 9, 1. ἀληθῶς ἐσταυρώθη.
- 7) M. 11 ἀνάστασις. Tr. 9, 1 ἡγέρθη ἀπὸ νεκρῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ vgl. Sm. 1 u. 7, 1.

Die Himmelfahrt fehlt. Für die Wiederkunft fehlt eine fixirte Formel, vgl. Eph. 15, 2. Soweit die Parallelen zum altrömischen Symbol, worüber alles Weitere bei Harnack Patr. apost. opp. I². S. 115 ff. zu finden ist. Es finden sich aber bei Ign. noch Ausdrücke und Formeln, welche in das spätere röm. Symbol keine Aufnahme gefunden haben und, wo es doch sehr zweifelhaft erscheint, ob dieselben frei gebildet sind. Dies gilt vor Allem von der Formel Pol. 3, 2 und vielleicht auch Eph. 7, 2, obgleich letztere am originellsten und freisten klingt. Zu Pol. 3, 2 haben wir eine genaue Parallele in Iren. III. 17, 6, vgl. auch Tert. Apol. 17, und genau dieselbe Art, in Antithesen von Leiden und Leidenslosigkeit, Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit den Glauben an Christus zu formulieren, zeigt Constit. Ap. VIII (Lag. 254, 6 ff. Achelis¹), Can. Hippol. S. 52) und ähnlich 1. Tim. 3, 16. Auch Justin kennt παθητός und ἀπαθής und Noët (bei Hippol. X, 27)²) desgleichen. Da schwerlich alle diese Stellen auf Ign. ad. Pol. 3, 2 zurückgehen, was nur bei Irenaeus leicht möglich ist, darf man wohl annehmen, dass auch diese Formeln sei es aus Gebeten, sei es aus Hymnen oder Bekenntnisformeln des Gemeindegottes-

1) H. Achelis, Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts. Erstes Buch: Die Canones Hippolyti. Leipzig 1891.

2) Vgl. Loofs, D. Gesch.² § 27, 3. b.: Hippol. X, 27: τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅτε μὴ δοῖται, δοκῶν δὲ, ὅταν δοῖται, ἐγέννητον, ὅταν μὴ γεννᾶται, φεγγητὸν δὲ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου, ἀπαθὴ καὶ ἀθάνατον, ὅτε μὴ πάσχη μήτε θνήσκη, ἐπὶ δὲ πάθῃ προσέλεθη.

dienstes entlehnt sind, wenn dieselben auch vielleicht nicht immer in stereotyper Form wiederkehrten. Ein Versuch in den ältesten griechischen Liturgien Stellen zu finden, die mit Formeln des Ign. in geschichtlichem Zusammenhang stehen könnten, ist so gut wie ohne Erfolg geblieben. Es kann nur folgendes notiert werden: Bereits im 1. Clem. Brief (45, 7), vielleicht auch 1. Tim. 3, 9. 2. Tim. 1, 3, jedenfalls Ign. Tr. 7, 2. Liturg. Jacobi VII, X, XXVI u. XXVII. Lit. Marci IX u. X. Lit. S. Basil. (bei Swainson p. 36) und öfters in den ältern Liturgien steht die Formel *καθαροῖ συνειδήσει* in Verbindung mit dem gottesdienstlichen Handeln, dem *λατρεῦειν*, speziell dem Darbringen des Opfers. Wir dürfen daher wohl auch Tr. 7, 2 schon aus dem gottesdienstlichen Sprachgebrauch herleiten. Sehr alt scheinen mir ferner die Formeln „*δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα* und *ἀναστάντα*“ zu sein, wie sie uns bei Ign. Tr. 2, 1 R. 6, 1. Pol. 3, 2 (*κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα*) begegnen. Sie kehren häufig bei Justin wieder und finden sich Const. Apost. VIII (Achelis S. 52 *μεμνημένοι ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν*) u. L. IV (*διὰ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος*). Ausserdem fiel mir auf: Const. per Hippol. bei Achelis S. 46 *λύειν δὲ πάντα συνδεσμόν*, vgl. Phld. 8, 1 *ὃς λύσει πάντα δεσμόν*; Const. Ap. bei Achelis S. 66: *μιμητὴν τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ σου* u. R. 6, 3 *μιμητὴν τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ*; Leucius-Acten. Fragm. der ephesin. Liturgie bei Zahn, Acta Joh. (1880) S. 240, 6 *τὸ εἰς ἀνθρώπους γεγονὸς μυστήριον τῆς οἰκονομίας*, vgl. Ign. Eph. 20. S. 242, 9 *ιατρός* für Christus; S. 243, 9 *τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα νιὸν ἀνθρώπου*, vgl. Eph. 20, 2; S. 247, 5 Christus als *τῶν ἐπουρανίων δεσπότης . . . τῶν ἐπιγείων φύλαξ καὶ τῶν ἰδίων χάρις*, vgl. Tr. 9, 1 *βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων*, vgl. Lit. Basil. 8. Jahrh. (bei Swainson p. 15) *σὺ γὰρ δεσπότης ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων*; Lit. Basil. 8. Jahrh. (Swainson p. 36) *ἐνωθῶμεν τῷ ἁγίῳ σώματι καὶ αἵματι* u. Lit. Jacobi XIII *ἐνωσις τοῦ παναγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος*, vgl. mit Ign. ad Phld. 4 *ἐν ποτήριον εἰς ἐνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ*; zu der häufigen Formel d. Lit. *ἐκκλησία ἀπὸ περάτων τῆς γῆς*, vgl. Ign. Eph. 3, 2 *ἐπίσκοποι κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες*. Irgendwelche sichere oder nur wahrscheinliche Behauptungen lassen sich an diese schwachen Berührungen nicht anknüpfen. Bei Ign. allein dürften vielleicht noch M. 6, 1 *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί ἦν*

καὶ ἐν τέλει ἐφάνη, u. Sm. 7, 1 σάρκα — ἐπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, das Prädikat Christi ἡ κοινὴ ἐλπίς ἡμῶν und die Zusammensetzung von πίστις καὶ ἀγάπη liturgischen Ursprungs sein. In der alten antiochenischen Liturgie, wie sie von Bingham ¹⁾ und Hammond ²⁾ aus den Schriften des Chrysostomus rekonstruiert worden ist, und in der Liturgie des Cyrill von Jerusalem sind keine Berührungen mit Ign. zu finden, und es ist auf diesem Wege vergeblich Genaueres für den Text der Liturgie zur Zeit des Ign. aus unseren Briefen ermitteln zu wollen ³⁾. Es lässt sich nicht entscheiden, was von den angeführten Formeln nur gangbare Münze in der Sprache der Frömmigkeit und was wirklich Bestandteil eines liturgischen Textes gewesen ist; am deutlichsten sind die Anklänge an das spätere Taufbekenntnis und im Vergleich zu den geringen Spuren des N. T. sind die Formeln des Ign. schon viel fertiger, ausgeführter und zahlreicher. Dass diese vielleicht kultisch-hymnischen Stücke, welche sich in das antidoketische Bekenntnis des Ign. einschieben, unzweckmässig aneinander gereiht seien (Harnack I, S. 157 Anm. 1), kann ich nicht finden. Indem Ign. sein eigenes Bekenntnis den Gegnern gegenüber ablegen will, steigert sich seine Glaubensempfindung beträchtlich, und in dieser Erregung und im Gefühl der Gemeinschaft des Glaubens mit der Gemeinde geht die Rede unwillkürlich aus den eigenen Worten in die feierliche Form ihm geläufiger, gottesdienstlicher Formeln über. Bekommen seine Worte dadurch auch einen rhetorisch-pathetischen Charakter und geht deshalb die Fülle und der Inhalt des Ausdrucks etwas über das zweckentsprechende und im Zusammenhang erwartete Mass hinaus, so sind jene Formeln im Ganzen genommen doch ein treffender Ausdruck seiner eigenen theologischen Gedanken und christlichen Empfindungen, nicht etwa nur ein halb gedanken- und verständnisloses Wiederholen von ihm bereits vorgefundener liturgischer „Formeln“. Wir hatten deshalb ein Recht, aus jenen Stellen ebenfalls Schlüsse zu ziehen auf die christologischen Anschau-

1) Jos. Bingham, *Origines ecclesiasticae convert.* v. J. H. Grischovius. Halae-Magdeburgiae 1754 Tom. V Lib. XIII Cap. 5.

2) C. E. Hammond, *The ancient Liturgy of Antioch.* Oxford 1879.

3) Was F. Probst „Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte“ anführt, ist entweder allbekannt oder eine Hineinbringung von Späterem in den Text des Ign.

ungen des Ign. selbst. Gerade hier, wo die Glaubensempfindung des Verfassers besonders gesteigert ist, kommt die Eigentümlichkeit seiner Anschauungen zum Ausdruck, abgesehen von wenigen bereits im Laufe unserer Untersuchung bezeichneten Ausnahmen. Frei Gebildetes, übernommener liturgischer Ausdruck für die eigene Anschauung und reflexionslose Wiederholung älterer von Ign. selbst nicht im originellen Sinn verstandener Glaubensausagen ist an diesen bekenntnismässigen Stellen ebenso eng und für uns schwer trennbar verbunden, wie überall sonst, wo wir bei Ign. der Verbindung von Eigenem und entweder erworbenem oder nicht erworbenem Erbe der Väter begegneten. Wichtig ist nach beiden Seiten hin die Beobachtung, dass Ign. jedenfalls es verstanden hat, überall auch das Überlieferte frei zu handhaben und auf Grundlage desselben seinen eigenen Gedanken einen originellen und individuellen Ausdruck zu geben. Er ist ein Schriftsteller, der seine eigene Sprache spricht, und das ist nicht das geringste Merkzeichen dafür, dass er auch selbstdurchdachte Gedanken und vor allem selbst erlebten christlichen Glauben gehabt hat. So bestätigt sich uns auch in diesem letzten Kapitel die von uns gegebene Charakteristik des Mannes, den wir, obwohl uns nichts über ihn überliefert ist, aus dem Wenigen, was er hinterlassen, nach seiner christlichen Persönlichkeit besser kennen, als so Viele, über deren Leben wir von Anderen unterrichtet sind.

Zweiter Teil.

Die christlichen Anschauungen des Ignatius nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Bedeutung.

Wenn wir zuerst nach der geschichtlichen Entstehung der christlichen Glaubensanschauungen des Ign. fragen, so müssen wir mit der Erinnerung beginnen, dass der letzte Grund jedes persönlichen Glaubens ein unerforschbarer bleibt, der unmittelbar auf die Quelle zurückgeht: auf Gott und Jesum Christum selbst, und bei Ign. werden wir in jeder Zeile darauf zurückgewiesen. Von der glühenden Liebe des Bischofs zu seinem Herrn kann nur die Lektüre der Briefe selbst einen Eindruck geben und zumal im Römerbrief spricht sich die Sehnsucht der Vereinigung mit ihm in so ekstatischer Weise aus, dass dieselbe nur aus der besondern Situation und der eigentümlich mystischen und leidenschaftlich empfindenden Geistesart des Ign. erklärt werden kann. Um so wichtiger wird aber dann die Frage: Woher hat Ign. sein Christusbild, soweit wir es erkennen können? An welcher christlichen Persönlichkeit hat er Glauben und Liebe kennen gelernt? Welche der geistigen Strömungen des ersten Jahrhunderts setzen sich in ihm fort? Geschichtliche Nachrichten stehen uns gar nicht darüber zur Verfügung. Auch vom Leben des Ign. wissen wir nichts, ausser dem Wenigen, was die Briefe angeben. Diese allein unterrichten uns auch davon, dass er Briefe des Paulus kennt und diesen sehr verehrt. Joh. ist nicht genannt, wenn auch vielleicht Eph. 11, 2 mit eingeschlossen. Wir sind also ganz auf die innere Untersuchung angewiesen, und diese beginnt am natürlichsten mit Paulus.

I. Paulus und Ignatius.

Dass Ign. in seinem Christentume von Paulus beeinflusst ist, liegt unmittelbar für jeden auf der Hand. Er spricht nicht nur von seinen Briefen beiläufig, sondern hat reichliche Anklänge an den Wortlaut des 1. Kor.-Briefes, vielleicht auch des Röm., Gal., 2. Kor.- und Phil.-Br.¹⁾ Die litterarischen Berührungen im einzelnen auf ihren Wert zu prüfen, interessiert für unsere Aufgabe nicht. Uns stellt sich die Frage, wie weit der Sache nach der Einfluss des Paulus auf die Gedanken des Ign. reicht, mag dieser ein direkt litterarischer oder ein durch die Gemeinde vermittelter sein, was jedenfalls zusammenwirkt. Bisher ist diese Frage nur von Hilgenfeld²⁾ und Pfleiderer³⁾ unter Voraussetzung resp. zum Beweise der Unechtheit der Briefe angerührt worden. Die Widerlegung ihres Resultates, dass die ignatianischen Briefe eine realistische Modifikation des paulinischen Idealismus in gesetzlicher und hierarchisch-katholischer Richtung seien, ist bereits im ersten Teile gegeben. Doch sollen die hierin gewonnenen Ergebnisse noch einmal kurz zusammengefasst werden, um die Abweichungen von Paulus, die thatsächlich existieren, klar herauszustellen und das Recht der Annahme eines paulinischen Einflusses genau abzugrenzen⁴⁾.

I. Die älteren Paulusbrieve.

Den christocentrischen Charakter überhaupt teilt Ign. mit Paulus und Johannes. Auch reproduziert Ign. christologische

1) Die anhangsweise beigegebene Stellenübersicht (Tab. I) beweist jedenfalls eine reichliche Gemeinschaft in einzelnen Satzwendungen und Worten; beweisend sind die Stellen für eine litterarische Benutzung nur für 1. Cor. und Phil. Bei allen übrigen ist es mir wahrscheinlicher, an christliches Gemeingut zu denken, welches indirekt paulinischen Einfluss voraussetzt.

2) Apost. Väter S. 248—251.

3) Paulinismus 1873. S. 482—494, 1890. S. 487—499.

4) Dass christliches Gemeingut, welches sich überall, und so auch bei Paul. findet, nicht als „paulinisch“ bezeichnet werden darf, versteht sich von selbst. Dahin gehört für jene Zeit schon: Die einfache Präexistenzvorstellung, Gottes- und Davidsohnschaft, Tod und Auferstehung Christi an sich, Begriffe wie *πίστις*, *ἀγάπη*, *ὁμόνοια*, *ἰπομονή* an sich, der heil. Geist und die einfache trinitarische Formel, der Gedanke der allgemeinen *ἐκκλησία*, die Kenntnis des A. T. u. A.; cf. Harnack, D. Gesch. I². S. 122 ff. I³. S. 136 ff.

Formeln (bes. Sm. 1), die wesentlich an Röm. 1, 3 anklingen, so dass litterarischer Anklang nicht ausgeschlossen ist. Und doch macht sich, wenn man genauer zusieht, ein erheblicher Unterschied bemerkbar. Röm. 1, 3 werden beide Seiten der Person Christi hervorgehoben, um ihn den Juden als den geweissagten Davidsohn, den Heiden als den durch den heiligen Geist und die Auferstehung beglaubigten Gottessohn zu preisen. Eine Legitimation an der Messiasweissagung liegt dem Ign. ganz fern; denn *ἐκ γένους Δαβὶδ* ist bei ihm nur die traditionelle Formel zum Beweise der Menschlichkeit. Der Beweis für die Gottessohnschaft wird zwar auch auf Gottes *δύναμις* gegründet, aber hier schon deutlich in Beziehung auf die Jungfrauengeburt — nicht auf die Auferstehung — und daneben auf das Verhältnis zum Vater, dem er wohlgefiel (in johanneischer Weise). Ferner haben wir gesehen, dass bei Ign. der göttliche Christus neben dem Vater nur eine traditionelle Nebenvorstellung ist, während er eigentlich Gott unmittelbar in Christus selbst schaut in naiv modalistischer Weise. Bei Paulus wird Christus wie alle göttlichen Dinge in den Himmel zurückdatiert, und der präexistente Christus ist ebenso wie der auferstandene: der himmlische Mensch, der Gottessohn neben dem Vater. Ign. teilt zwar den geschichtlichen Ausgangspunkt, aber er datiert nicht den Menschen in die Vorzeit — wenigstens dies nur nebenbei —, sondern findet unmittelbar in dem Menschen Gott. Er, der Ewige, erscheint in der Zeit, ist aber über alle Zeit. Kurz, es ist johanneische Denkart, aber nicht paulinische. Auch fehlt dem Ign. jede kosmologische oder geschichts-philosophische Spekulation. Das menschliche Leben Jesu tritt stärker hervor als bei Paulus, und das Verhältnis zum Vater ist ganz johanneisch gefasst. Gleich innig wie das des Paulus ist das persönliche Verhältnis des Ign. zum Verklärten, nach dessen Gemeinschaft in der Vollendung er sich sehnt. Nur ist Ign. excentrischer, Paulus noch klarer und tiefer. Jener hofft auf eine *ἑνωσις θεοῦ*, dieser auf ein *συμβασιλεύειν*. Auch hier ist der Apostel realistischer, der Bischof idealistischer und spiritueller. Umgekehrt dagegen ist das Verhältnis vom *σῶμα πνευματικόν* bei Pls., und der *σάρξ* des Auferstandenen bei Ign. Die Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα* überhaupt ist entschieden paulinisches Erbe. Aber wir sahen bereits, dass das psychologische Moment dem Ign. dabei fehlt. Nach der einen

Seite ist es nur der Unterschied von Form und Inhalt, nach der anderen, der ethischen, ist der Gegensatz principiell geschärft durch völlige Trennung der *σαρκικοί* und *πνευματικοί* in johanneischer Weise (Eph. 8). Jedenfalls fehlt dem Ign. die tiefe Betrachtung des Kampfes beider Faktoren im Menschen, wie überhaupt die Würdigung der Sünde. Nicht von dieser wird der Mensch befreit, sondern von der äusseren dämonischen Macht und dem Tode. Bei Pls. ist wirklich das Kreuz der Mittelpunkt, bei Ign. nur scheinbar; in Wirklichkeit ist es die Auferstehung. Gut paulinisch ist die Würdigung des Todes als eines Zeichens unvergänglicher Gottesliebe und als einer Quelle, von der eine Kraft für das sittliche Leben ausgeht. Ganz mit Unrecht aber hat man, wie wir wahrscheinlich gemacht haben, die paulinische Rechtfertigung bei Ign. finden wollen. Im besten Falle ist Phld. 8, 2 eine bedeutungslose rhetorische Reminiscenz an dieselbe. Eine Stellung als Bürge hat der ignatianische Christus allerdings durch die Fürbitte beim Vater, aber, wie überall, wo Ign. Vater und Sohn trennt und vom Menschen Jesus oder dem Sohne spricht, geschieht dies mehr in der johanneischen Weise, wofür wir nachher den Beweis bringen werden. 1. Cor. 5, 7 giebt Ign. wieder, aber bezeichnenderweise, ohne das Passah zu erwähnen. Überhaupt fehlen sämtliche specifisch jüdische Vorstellungsreihen vom *ἱλαστήριον*, vom Opfer überhaupt, vom Priestertume im jüd. Sinne, vom Messias u. s. w. Das alte Testament steht ihm überhaupt ferne. Nur in der antinomistischen, antijüdischen Polemik tritt er in unmittelbarem Anschlusse an Paulus auf und schützt Freiheit und Neuheit der Gnade. Hier ist der Einfluss des Heidenapostels am deutlichsten. Die Mystik des subjektiven Christentums hat er mit Pls. gemein, aber ebenso auch mit Joh., so dass nicht behauptet werden darf, dass Ign. hier specifisch paulinisch sei. Dass Glaube und Liebe das Ganze ausmachen, ist zwar nicht paulinisch, aber es ist auch kaum richtig, es eine Abschwächung des Paulinismus¹⁾ zu nennen. Es ist überhaupt eine andere Art, die Sache zusammenzufassen, welche wiederum dem Joh. verwandt ist. In Bezug auf den Begriff der Kirche finden sich in den älteren Pls.-Briefen wenige Analogien zu Ign. Nur das Bild *σῶμα Χρ.* und *ναός* ist hier bemerkenswert. Diese

1) Vgl. bei Paulus selbst 1. Thess. 5, 8. 3, 6. Gal. 5, 6.

Beziehung tritt nun aber ungemein deutlich hervor in dem Verhältnisse zum paulinischen Eph.-Briefe. Überhaupt ist die Verwandtschaft zwischen ihm und den ignatianischen Briefen so gross, dass sie eine besondere Besprechung verdient.

2. Epheser- und Kolosser-Brief.

a) Epheserbrief.

Es kommt hierbei zunächst nicht viel darauf an, ob der Epheserbrief von Paulus selbst herrührt oder nicht. Selbst wenn Ersteres der Fall ist, so hat er doch einen so eigentümlichen Gedankenkreis, dass sich Ähnliches nur in dem ebenfalls verdächtigten Kolosserbrief findet, aber auch dort unter anderer Beleuchtung. Der praktisch verwendete Grundgedanke: Die Einheit der christlichen Gemeinde unter einem Herrn auf Grund einer ewigen Heilsökonomie Gottes ist dem Eph.-Brief und den ignatianischen Briefen gemeinsam. Beide richten sich an kleinasiatische Gemeinden, und es ist wohl möglich, dass P. Eph. 4, 20. 21 eine ähnliche Trennung des transscendentalen himmlischen Chr. vom historischen Jesus bekämpft, wie die ign. Briefe. Auch haben es beide mit dem Frieden in der Gemeinde zwischen judaisirenden und heidnischen Elementen zu thun, wenn auch der Gegensatz in den ignatianischen Gemeinden ein dogmatischer, kein nationaler mehr ist. Das Mittel zur Friedensstiftung ist auch das Gleiche, die Erinnerung an die eine grosse ideale Christengemeinschaft, den einen Leib Christi ¹⁾, diesen Tempel Gottes (P. Eph. 2, 20–23 mit Eph. 9), welche der Herr liebt, wie der Gatte die Gattin (P. Eph. 5, 21 f. mit Pol. 5). Wie nach P. Eph. die Gesamtgemeinde nach der *οἰκονομία* Gottes vorerwählt ist, so bei Ign. die einzelne Gemeinde; zumal ein Vergleich des Eingangs beider Eph.-Briefe zeigt sehr auffallende Ähnlichkeiten ²⁾. Dass die Stiftung dieses einheitlichen Organismus zurückzuführen ist auf einen Heilsplan Gottes, der bisher verborgen war und jetzt offenbar wurde und sich verwirklichte in der Person Christi, besagen sowohl P. Eph. 3, 5. 9 als Ign. Eph. 19. Es kommt hinaus auf den neuen, vollkommenen

1) Vgl. P. Eph. 1, 22. 23. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 29. 30 mit Ign. Sm. 2. Tr. 11.

2) *ἐνλογημένη* vgl. P. Eph. 1, 3, *πληρώματι* vgl. 1, 10. 3, 19 (cf. Tr. iscr.), *εἰς δόξαν* vgl. 1, 5, *ἐκλελεγμένην* vgl. 1, 4, *προωρισμένην* vgl. 1, 5, *ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς* vgl. 1, 5. 11.

Menschen¹⁾, und Christus selbst stellt in seiner Person das realisierte Ideal dar, in welches die Gemeinde hineinwachsen soll. So mystisch, als „*ἔνωσις θεοῦ*“, ist dieses Ideal bei P. Eph. allerdings nicht gefasst. Auch von einem *πλήρωμα θεοῦ πατρός* ist bei Ign. die Rede, ohne dass recht deutlich ist, was damit bezeichnet wird (Eph. inscr.). Christus tritt in seiner lebendigen, geschichtlichen Persönlichkeit bei Ign. noch mehr in den Vordergrund. Er ist hier wie dort der *ἡγαπημένος* (P. Eph. 1, 6), der in die Welt herabkommt, der aber nun in sehr lebendiger direkter Beziehung zur Gemeinde steht (cf. 5, 3 ff.) und ihr den Zugang zum Vater vermittelt (2, 18 cf. Ign. Phld. 9 *θύρα τοῦ πατρός*)²⁾. Wie nach P. Eph. 4, 10 ff. Christus die Kirche selbst als beherrschendes Princip leitet, so identifiziert auch Ign. ihn mit dem heiligen Geiste (M. 15). Das Gesamtziel der *ἔνωσις θεοῦ*, welches Jes. Chr. darstellt, ist erst vollendet durch die Einigkeit der Gemeinde mit Vater und Sohn. Nur der Ausdruck des P. Eph.-Briefes fehlt hier, die Sache ist da. Wenn P. Eph. 2, 14–17 Chr. selbst Subjekt der Versöhnung und der erlösenden Wirksamkeit ist — nicht Gott durch ihn — so erinnert das an die Übertragung der Auferweckung auf Christus selbst. (Sm. 2 *ἀνέστησεν ἐαυτὸν* cf. Joh. 10, 18.) Das Werk Christi und seiner Erscheinung ist die Befreiung vom Tode und Teufel, bei P. Eph. auch von der Macht der Sünde. Es ist Reinigung und Heiligung der Gemeinde, und höchst eigentümlich ist, dass auch die Verbindung von Tod und Taufe bei P. Eph. Ign. und Joh. gemeinsam ist (Joh. 19, 34), ebenso wie das Fehlen der paulinischen Rechtfertigung. Doch steht, trotzdem 5, 11 ff. der sittliche Kampf gegen teuflische Mächte gerichtet ist, der paulinische Eph.-Brief der psychologischen, die Sünde im Menschen berücksichtigenden Denkart der paulinischen Hauptbriefe näher als Ign. Die universalistische Beziehung des Heiles nicht nur auf die Gemeinde, sondern auch auf die himmlischen Mächte, das

1) I. Eph. 20 mit P. Eph. 4, 24; Sm. 4 *τελείου ἀνθρώπου γενομένου* mit P. Eph. 4, 13 *εἰς ἄνδρα τέλειον*.

2) Hier sind fast durchweg Parallelen aufgeführt, die noch besser auf die johanneischen Schriften zutreffen. Sehr dankenswert und lehrreich sind hierfür die Erörterungen Pfeleiderer's über das Verhältnis des Eph. Briefes zu Johannes. Paulinismus 1873 S. 431–461. 1890 S. 433–464; vgl. auch Weizsäcker, Apost. Zeitalter 1886 S. 560–565 und Köstlin, Johanneischer Lehrbegriff S. 365–378.

Sichtbare und Unsichtbare, ebenso wie auf die alttestamentlichen *προηλπικότες ἐν τῷ Χρ.* (P. Eph. 1, 10. 11) ist ebenfalls gemeinsame Idee. Nur treten kosmologische und spezifisch alttestamentliche Gedanken (z. B. *κληρονομία, περιποίησις*) bei Ign. zurück, die Hoffnung ewigen Lebens und inniger durch Christus vermittelter Gottesgemeinschaft dagegen mehr hervor. Wie überhaupt bei P. Eph. die Spekulation intensiver und das Interesse an tiefer Erkenntnis grösser ist, so ist auch in der Heilsauffassung das Erkenntnismoment bei P. Eph. noch etwas mehr betont. Ausdrücke wie *γνώσις* (vgl. P. Eph. 3, 18), *τέκνα φωτός, ἀποκαλυφθῆναι, ἄγνοια* finden sich bei beiden. Die Auffassung des Lebens als einer *μίμησις θεοῦ* oder *κυρίου* steht P. Eph. 5, 1 und Ign. Eph. 1, 1. 10, 3. Tr. 1. Phld. 7 (cf. 1. Joh. 1, 7. 2, 6. 9. 3, 6. 16. 4, 17). Sm. 4 erinnert das *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* sehr an P. Eph. 6, 10: *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ*. Das *ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει* Tr. 8 entspricht dem *ὀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον* P. Eph. 4, 23. Dazu kommen noch eine ganze Reihe von Einzelheiten¹⁾, welche jedenfalls einen ähnlichen Gedankenkreis voraussetzen, ohne dass eine litterarische Anlehnung behauptet werden kann. Ob eine solche überhaupt statt hat, muss trotz der auffallenden Berührung beider Eingänge und der Übereinstimmung in einzelnen Ausdrücken als zweifelhaft gelten. Jedenfalls wäre sie nur als freie, erinnerungsmässige zu denken. Dagegen spricht aber nicht nur die völlige Unabhängigkeit in der Form an den meisten inhaltlich sich nahe berührenden Stellen, sondern noch mehr der Umstand, dass, wie Tab. IIa zeigt, eine grosse Zahl dieser Berührungen ihre Parallelen im Kolosserbrief, den Pastoralbriefen und dem 1. Petrusbrief hat. Die Verwandtschaft unserer Briefe mit dem Epheserbrief ist allerdings die bei weitem hervorstechendste, und es ist sehr bedeutsam, dass sie gerade alle diejenigen Stellen betrifft, in welchen der paulin. Eph.-Br. selbst sich in eigentümlicher Weise der johanneischen Auffassung nähert. Es ist dies fast an allen eben genannten Stellen der Fall, und auch der Kol.-Br. nimmt in einigem daran Teil²⁾.

1) Vgl. Tab. II a u. b.

2) Vgl. Tab. II a u. c.

b) Der Kolosserbrief.

Nach der christologischen Seite kommt er mit seinem *πάν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* (2, 7) der ignatianischen Auffassung sehr nahe und damit auch der johanneischen. Auch die Idee des Sterbens und Lebens mit Christus ist dem Kol.-Br. und Ign. gemeinsam. Ganz gleich ist aber weder das Christusbild, noch die Heils- und Lebensauffassung von Eph. und Kol. und Ign. Christus bleibt dort paulinisch, der himmlische Gottessohn neben dem Vater, und weder die Immanenz Gottes im Menschen, des Pneumatischen im Sarkischen, noch die principielle Schärfe der Trennung beider Sphären ist so deutlich durchgeführt wie bei Ign. Das kosmisch-spekulative Element fehlt diesem ganz, während er die lebendige Anschauung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Vater voraus hat.

Wir werden also in jeder Beziehung darauf hingewiesen, dass das paulinische Element allein die Grundanschauung des Ign. nicht erklärt. Dann werden wir aber bei der Beurteilung der Verwandtschaft mit Paulus diejenigen Elemente, welche dieser, resp. der Eph.-Brief, der seinen Namen trägt, mit Johannes gemein hat, auch bei Ign. besser nicht auf Paulus, sondern auf Johannes zurückführen müssen, wenn anders wirklich dessen Einfluss sich uns als beherrschend erweisen wird. Damit soll über das Verhältnis zur johanneischen Litteratur noch gar nichts gesagt sein. Vielmehr ist es wichtig zu konstatieren, dass bei der Benutzung der Paul.-Br., wo sie wirklich deutlich ist (bes. beim 1. Cor.-Br.), nicht nur der Gedanke, sondern fast immer damit auch der Ausdruck sich als abhängig erweist. Ja, die Verwandtschaft des Vokabelschatzes und die Entlehnung einzelner, zum Teile formeller Wendungen¹⁾ ist verhältnismässig viel grösser als die Verwandtschaft der Denk- und Auffassungsweise. Im Vergleiche zu den Gedanken der älteren paulinischen Briefe haben wir mehr Verschiedenheiten als Gleichheiten gefunden. Nur die antinomistische Polemik ist treu wiedergegeben. Der Gedankenkreis des Eph.-Briefes ist wirklich deutlich und eingehender benutzt. Was wir davon später bei Joh. wiederfinden werden, wird in dem Masse, als die Verwandtschaft dort grösser ist, an dieser Stelle nur noch mittelbar in Betracht kommen. Dazu gehört aber weder die *οἰκονομία εἰς καιρὸν ἄν-*

1) Cf. die beigegegebene Tabelle I.

θρονον, in dem ganzen Zusammenhange, wie von ihr Eph. 20 die Rede ist, noch der Gedanke der einen grossen Kirche. In beiden Fällen ist Ign. deutlich von den Ideen des Pls.-Eph.-Br. beeinflusst, wenn er dieselben im Einzelnen auch eigenartig gestaltet hat. Zumal die praktisch-kirchliche Tendenz ist nach Massgabe der weiter entwickelten kirchlichen Verhältnisse umgestaltet und durch Hineinziehung der Denkart über die *σάρξ* als Träger des Pneumatischen eigentümlich ausgeprägt. An Stelle der Apostel und Propheten, von denen die ersteren in die pneumatische Sphäre aufgerückt sind, treten Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Aber die Grundvorstellung von der einen allgemeinen Kirche, in der es keine Gegensätze geben kann, und ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn, zu dem sie hinanwächst, bleibt dieselbe, und dieser Herr ist noch keineswegs durch Stellvertreter aus seiner Herrschaft gedrängt.

Dies Ergebnis widerspricht der Auffassung dass die ignatiani-schen Briefe eine letzte Stufe des Paulinismus neben den Pastoral-briefen seien (Pfleiderer) und stellt sie offenbar in eine andere Entwicklungslinie¹⁾. Ehe wir aber dieser durch einen Vergleich unsrer Briefe mit der johanneischen Litteratur näher nachgehen, gilt es ihre Stellung zu dem eben genannten dritten Teile der paulinischen Litteratur zu untersuchen, was insofern von doppeltem Interesse ist, als die Pastoralbriefe in Lehre und Verfassung thatsächlich der spätern nachapostolischen und altkatholischen Auffassung um einen Schritt näher stehen als die echten Schriften des Apostels, dem sie zugeschrieben werden. Es wird sich fragen, ob die Mittelstufe, die sie einnehmen, dieselbe oder eine ähnliche ist wie die des Ign., oder inwiefern sich auch hier zeigt, dass unsere Briefe auf einer zwar parallelen aber anders gearteten Entwicklungslinie liegen.

3. Die Pastoralbriefe.

a) Die Polemik gegen die Irrlehrer.

Dass die Pastoralbriefe im Ganzen dem ursprünglichen Paulinismus näher stehen als Ign., ist sofort leicht zu sehen; denn bei aller Abweichung ist doch die Terminologie der Past.-Br. im

1) Ganz unbegreiflich sind diesem Thatbestande gegenüber J. Réville's (a. a. O. S. 139) Bemerkungen: „mais l'essentiel n'est pas les reminiscences littérales, c'est la conception même du christianisme“ und S. 140: „un écrivain véritablement paulinien“ und S. 153: „la même doctrine paulinienne exaltée“.

Wesentlichen eine paulinische, und Stellen wie Tit. 3, 7. 2. Tim. 1, 9 stehen trotz ihrer Eigentümlichkeit dem Paulus doch näher als etwa Ign. Eph. 19 u. 20. Letztere besteht jedenfalls in der Polemik gegen die Verführer und Irrlehrer zum Schutz der *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* einerseits und der besondern Hervorhebung und Charakterisierung des Gemeindeamts andererseits. Auch die ignatianischen Briefe erhalten ihre Farbe nicht zum Wenigsten durch ebendieselben Punkte; dazu sind beide Schriftgruppen an kleinasiatische Adressen gerichtet. Die Zeitbestimmung ist bei beiden Schriftgruppen unsicher; jedoch werden die Pastoralbriefe von nicht Wenigen ebenfalls in die erste Zeit des 2. Jahrhunderts gesetzt. Was läge also näher, als dieselbe Tendenz und dieselben Ideen in Beiden zu erwarten, wenn auch nur so, dass die Ignatiusbriefe weiter entwickelten, was die Pastoralbriefe bereits angestrebt? Nun haben wir bei Ign. festgestellt, dass von irgend einer Tendenz eine besondere Theorie, ein neues Recht, eine neue Institution bezüglich des Gemeindeamts einzuführen nicht die Rede sein kann; sofern er die Autorität des Bischofs zu heben und zu stärken sucht, ist ihm das nur ein Mittel zur Abwehrung der Häresie und der durch sie drohenden Spaltung. Gegen die Irrlehre haben seine Briefe eine wirkliche Tendenz. Wie steht es aber hier mit den Pastoralbriefen? Sie sind formell nicht an Gemeinden, sondern an deren Leiter gerichtet, enthalten direkt keine Gedanken, welche die Autorität der Episkopen schützen, sondern setzen diese voraus. Die Leiter werden ermahnt, gegen die Verführer zu kämpfen. Am ersten sind sie also mit dem Brief des Ign. an Polykarp zu vergleichen. Welches ist aber die gefährliche Irrlehre? Bei Ign. vorwiegend Docketismus und in einigen Gemeinden ein von Heidenchristen vertretener judaistischer Nomismus, also dogmatische Abweichung in erster Linie. In den Pastoralbriefen handelt es sich dagegen um eine asketische Richtung, welche das Heiraten untersagte, bestimmte Speisen und Getränke verbot und darüber die sittlichen Grundforderungen des Evangeliums vergass. In mehr sekundärer Weise scheinen mit jenen asketischen Vorschriften jüdisch-mythologische Vorstellungen spekulativer und spiritualisierender Art verbunden worden zu sein. Dass Einzelne behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen, war schwerlich allgemeine Meinung jener Richtung; denn es wird nur als äusserste Ketzerei genannt, in

welche 2 Vertreter schliesslich gekommen wären. Ob der Verfasser hier Konsequenzmacherei treibt, oder ob wirklich jene Richtung zu solchem Spiritualismus neigte, ist schwer zu sagen. Jedenfalls war, soweit es unsere Briefe erkennen lassen, der Gegensatz kein dogmatischer, die Grundlagen des Glaubens betreffender wie bei Ign., sondern vorwiegend ein ethischer. Die *ὑγιαίνονσα διδασκαλία* ist die rechte Anschauung vom christlichen Leben, seinen einfachen Principien und wesentlichen Forderungen im Gegensatz zu aller asketischen Extramoral und ungesunden Spielerei mit Mächten und Mythen aus der jenseitigen Welt. Wie aber bei Ign. sowohl in der Sabbathfrage, als auch in Bezug auf das Heiratsverbot der Streit um die praktischen Lebensfragen der Christen nicht unberührt bleibt, so spielen, wie jene Erwähnung der ketzerischen Auferstehungslehre (cf. auch Pol. ad. Phil. 7, 1) und die Polemik gegen unnütze Spekulationen zeigen, auch einzelne Streitigkeiten über dogmatische Dinge in den Pastoralbriefen mit herein. Dass im Ganzen aber die Situation eine andere ist, lässt sich an der verschiedenen Art der Argumentation erkennen, welche nur insofern die gleiche ist, als beide Verfasser sich stets damit begnügen, an das christliche Bewusstsein zu appellieren und Grundsätze des Christentums in Erinnerung zu bringen, auf eigentliche Dialektik und logische Beweisführung verzichtend. Der Verfasser der Past.-Br. erinnert an den Lohn für treuen Glauben, an den sittlichen und äussern Schaden, den sich die Verführer zuziehen, und weist hin auf den Mangel an guten Werken, der bei den Gegnern zu beobachten sei. Sie machen den Glauben zu nichts dadurch, dass sie die sittlichen Grundforderungen nicht erfüllen und sich dadurch um Hoffnung und Wahrheitssinn bringen. Jene *ζητήσεις* und *μάχαι νομικαί* scheinen ihm gefährlich, weil sie den Frieden hemmen. Letzteres Interesse wahrt auch Ign., wie er denn ebenfalls eine lebhaft abneigende Haltung gegen die friedensstörende theoretische Streiterei hat.¹⁾

1) Auch im Wortlaut klingt die Polemik gegen die jüdischen Mythen M. 8, 1 (*μὴ πλανᾷσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μνθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν*) an Tit. 1, 14 ff. an; über andere Einzelheiten vgl. Tab. II d; jedoch kann von litterarischer Benutzung der Pastoralbriefe durch Ign., welche Zahn S. 614 und Holtzmann (Pastoralbriefe S. 260f.) mit so grosser Sicherheit behaupten, meiner Meinung nach keine Rede sein, obgleich in Tab. II d noch zahlreichere Anklänge notiert sind als bei Zahn

Wie aber seine Gegner für die Grundlagen des christl. Glaubens viel gefährlicher waren als die Verführer in den Pastoralbriefen, so berührt auch des Ign. Argumentation vielmehr die dogmatischen christologischen Grundfragen. Nicht nur die Gesundheit der christlichen Lebensauffassung, sondern die Erfassung Gottes in Christo selbst hat er zu verteidigen. Die scheinlose Wirklichkeit der Heilsthatsachen hat er zu schützen. Deshalb ist auch, so wenig es den Pastoralbriefen an der lebendigen Beziehung zu Christus fehlt, bei Ign. der christocentrische Charakter der Gedanken noch ausgeprägter. Tritt doch alles Christologische in den Pastoralbriefen ungemein stark zurück, und, soweit es sich aus Einzelem entnehmen lässt, findet sich nichts von der mystischen und platonischen Art des Ign. Die ganze Veranlassung der Briefe und ihre Gedanken, soweit sie mit dieser zusammenhängen, sind in der Hauptsache verschieden. Nur einige allgemeine Züge sind gemeinsam, wie die Betrachtung der Irrlehre als Werk des Teufels, die ernstliche Warnung vor Spaltung und Unfrieden (*αἵρεσις*) und die Abneigung gegen unnütze Spekulationen. Was später, was früher ist, lässt sich hier nicht entscheiden. Im Ganzen hat die Priorität der etwas einfacheren Situation in den Pastoralbriefen mehr für sich; jedoch wäre auch das Umgekehrte denkbar.

b) Die christliche Lehranschauung.

Vergleichen wir aber, abgesehen von dem, was mit der speziellen Veranlassung zusammenhängt, beide Schriftgruppen miteinander, so stellt sich eine stärkere Verwandtschaft der Gedankensphären heraus. Beim Gottesbegriff fällt in den Past.-Br. die starke Betonung der Einzigkeit auf, die wir auch bei Ign. fanden; desgleichen finden sich die übrigen ignatianischen Prädikate (*ἀόρατος, ἀφθαρτος, ζῶν, ἀψευδής*). Sehr auffällig ist aber, dass das bei Ign. so sehr häufige *πατήρ* in den Past.-Br. nur in den drei Anfangsgrussformeln vorkommt, während die bei Ign. ganz fehlende Beziehung zum *κόσμος* im 1. Tim. 6, 13. 15. 16 deutlich hervortritt. Den Past.-Br. ganz eigentümlich ist die

und Holtzmann. Mir kommt die von ihnen angewandte Methode, sofort litterarische Abhängigkeiten zu konstatieren, sehr gewagt und irreführend vor.

Formel $\delta \sigma\omega\tau\eta\rho \eta\mu\omega\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (1. Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4. Jud. 25) von Gott, dem Vater. Ign. hätte sie vom Sohn brauchen können, wie es vielleicht auch Tit. 2, 13 zu verstehen ist. Die Doxologie 2. Tim. 4, 18 ist vielleicht auch auf Christus zu beziehen. Das würde noch über den Begriff des Ign. hinausgehen. Die Formel 1. Tim. 2, 5 $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \kappa\alpha\iota \mu\epsilon\acute{\sigma}\iota\tau\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu, \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \text{ } \text{Ἰ}\eta\varsigma. \text{Χ}\rho\omicron\varsigma$ hält Gott und den Mittler Christus in einer Weise auseinander, die sehr von der religiös-modalistischen Auffassung des Ign. verschieden ist und sich vielmehr an Paulus und nicht wie Ign. an Johannes anlehnt. Der Gedanke, dass das, was jetzt erschienen, bei Gott in der Ewigkeit vorbereitet war, findet sich 2. Tim. 1, 9 und Tit. 2, 11 grade wie Ign. Eph. 20, nur nicht in derselben mysteriösen, mythologischen Weise und mit geringerer Deutlichkeit der Vorstellung von einer persönlichen realen Präexistenz. Das hängt damit zusammen, dass dem Verfasser der Pastoralbriefe nicht die Person Christi an sich in ihrer Gott darstellenden Fassbarkeit so der Grund des Heils ist, als vielmehr seine Thaten: die Vernichtung des Todes und die Offenbarung von Leben und Licht und Gründung der Lebenshoffnung. Wenn daher Christus grade, wie so oft bei Ign., $\eta \epsilon\lambda\pi\iota\varsigma \eta\mu\omega\nu$ genannt wird (1. Tim. 1, 1), so hat dies hier nicht genau dieselbe prägnante, ganz persönliche Bedeutung; denn der Gedanke, dass die Person Christi selbst das, was sie verspricht, in sich darstellt, fehlt. Der Heiland bringt $\zeta\omega\acute{\eta}$ und $\alpha\varphi\theta\alpha\rho\acute{\sigma}\iota\alpha$ ans Licht und hat den Tod vernichtet. In ihm erschien uns die von Anbeginn in ihm verbürgte Gnade und Freundlichkeit Gottes und verschaffte uns die selige Hoffnung. Grade in der eschatologischen Form herrscht der Heilsgedanke in den Past.-Br. vor, und zwar stärker als bei Ign. (vgl. 2. Tim. 4, 1. s. 18. 2, 11. Tit. 1, 2. 1. Tim. 6, 14). Ob der paulinische Rechtfertigungsgedanke vom Verfasser reproduziert wird, kann recht fraglich erscheinen; denn nach 2. Tim. 4, 8 ist die $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{o}\nu\eta$ (vgl. auch 2. Tim. 2, 22) augenscheinlich nicht eine zugerechnete, sondern eine eigene, welche mit einem $\sigma\acute{\tau}\epsilon\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ belohnt wird, und Tit. 3, 7 ist auch wohl an die Gerechtsprechung am jüngsten Tage gedacht; sie geschieht aber nicht auf Grund der Werke, sondern aus Gnaden, ein paulinischer Gedanke, der in den Past.-Br. deutlicher und energischer betont wird, als bei Ign. Was den Tod Christi betrifft, der als Selbsthingabe für uns gepriesen wird, so wird lediglich seine sittlich reinigende und

uns vor künftiger Sünde schützende Wirkung betont (Tit. 2, 14), dagegen nicht seine die sündliche Vergangenheit sühnende Kraft. Dies darf, da sonst jeder Anhaltspunkt dazu fehlt, auch nicht in die Worte *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* hineingetragen werden (vgl. Ign. Phld. 11, 2). Wenn es 1. Tim. 1, 1. 15 heisst, dass Christus in die Welt gekommen sei, um die Sünder zu retten, so ist das eine sehr verschieden deutbare allgemeinchristliche Formel mit einem deutlichen Anklang an Lc. 11, 10, die nicht als spezifisch paulinisch gelten darf. Enthalten die Pastoralbriefe auch keinen Widerspruch gegen die paulinischen Grundgedanken, so reproduzieren sie dieselben doch nicht und haben eine Auffassung vom christlichen Heil, welche so sehr die sittliche Befreiung und Erneuerung und die derselben entsprechende Hoffnung auf einstige Belohnung durch Mitteilung ewigen Lebens in den Vordergrund treten lässt (vgl. Tit. 2, 11–14), dass die nahe Verwandtschaft mit 1. und 2. Clem. Barn. und Herm. in der Gesamtauffassung nicht zu verkennen ist. Auch Ign. hat, wie wir sahen, eine ähnlich beschränkte Auffassung des Heils, sofern auch er Rechtfertigung, Schuldentlastung, Sündenvergebung nicht versteht; aber er hat wenigstens einigermaßen einen Ersatz dafür in seiner eigentümlichen Mystik. Den Pastoralbriefen fehlt dieser Ersatz, aber sie stehen dafür dem paulinischen Verständnis des Evangeliums vielleicht ein wenig näher.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich nach der subjektiven und ethischen Seite der Auffassung beider Verfasser anstellen. Der Begriff des Glaubens tritt bei Past. vielleicht etwas stärker hervor, als bei Ign., aber seine beherrschende paulinische Stellung hat er verloren. Auch tritt nicht mit derselben Innerlichkeit und Energie der Doppelklang *πίστις καὶ ἀγάπη*, wie bei Joh. und Ign. an die Stelle, wiewohl er auch vorkommt (2. Tim. 1, 13. 1. Tim. 1, 14), sondern an *πίστις* und *ἀγάπη* reihen sich eine Reihe anderer Tugenden, welche alle zusammen unter den Begriff der *εὐσέβεια* zusammengefasst werden. Diese *πίστις* und *ἀγάπη*, mit *ἀγνεία* (1. Tim. 4, 12), *μακροθυμία*, *ὑπομονή*, *πραυπαθία*, *καθαρά συνείδησις*, *σωφροσύνη* koordinierende Aufzählungen ¹⁾, finden sich sonst nur bei 2. Petr. Barn. Herm. und sind ein deutliches Zeichen,

1) Vgl. 1. Tim. 1, 5. 4, 12. 6, 11. 2. Tim. 2, 22. 3, 10. Tit. 2, 2 u. 2. Petr. 1, 5–8. Barn. 1, 6. Herm. Vis. III, 8, 3. 4. Sim. IX, 15.

dass die Tiefe und Innerlichkeit der apostolischen Konzentrierung des Christentums in einem oder einigen Grundbegriffen nicht mehr resp. noch nicht verstanden ist. Hierfür fanden wir bei Ign. ein besseres Verständnis. An manchen Stellen der Past.-Br. scheint es fast, als ob *πίστις* schon in dem objektiven Sinn einer anzunehmenden Summe von Thatsachen stände. Vielleicht ist das zu viel gesagt, aber jedenfalls ist in dem Begriff nicht mehr enthalten, als es etwa Hebr. 11, 1 angiebt. Ist auch lebhaft betont, dass nicht unsere Werke, sondern die göttliche Gnade uns das Heil verschaffen, so sind immerhin das „reine Gewissen“ und die „guten Werke“ so stark hervorgehoben, dass das Christentum 1. Tim. 2, 10 eine *θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν* genannt werden kann (vgl. 1. Tim. 2, 10. 2. Tim. 3, 17). Es ist nach Tit. 2, 11–14 u. Tit. 3, 4–8 die Hauptabsicht und der Haupterfolg der Erscheinung der göttlichen Barmherzigkeit, uns zu guten Werken zu veranlassen, welche ebendieselbe Gnade dann mit dem ewigen Leben und *ἀφθαρσία* belohnt (vgl. 2. Tim. 4, 18). Ist diese Auffassung auch keine ganz unberechtigte, paulinisch ist sie nicht und auch dem Ign. fehlt dieser moralistische Zug; ein religiös-mystischer tritt bei ihm an die Stelle, wie dies am klarsten erhellt, wenn man das *ἄνθρωπος θεοῦ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος* (2. Tim. 3, 13) vergleicht mit dem *ἄνθρωπος εἰς ἔνωσιν κατηρτισμένος* Phld. 8. Der Lohngedanke findet sich bei Beiden in gleicher Weise, mit denselben Bildern vom Krieger, Athleten und vom gut angelegten Kapital ausgeführt (2. Tim. 2, 4. 1. Tim. 6, 19. Pol. 2. 3. 6, 2). In gleicher Weise wird 2. Tim. 2, 12 u. Ign. Sm. 5, 1 daran erinnert, dass der Herr die verleugnen wird, die ihn verleugnen. Beide Verfasser wünschen dann Vergeltung seitens der göttlichen Barmherzigkeit denen, die ihrer Seele Erfrischung geboten (Ign. Eph. 2 u. 2. Tim. 1, 16. 18). Der Unterschied ist nur der, dass derartige Motive, wie Furcht vor Strafe oder bedenklichen innern oder äussern Folgen, oder Hoffnung auf die himmlische Belohnung diejenigen sind, mit welchen der Verfasser der Past.-Br. am häufigsten, Ign. am wenigsten operiert. Fehlt auch die Erinnerung an Christus und den innern Christen- und Glaubensstand in den Pastoralbriefen nicht, so tritt dies Moment doch lange nicht so stark hervor als bei Ign. Die Erinnerung an das Leiden des Führers um Christi willen als ein stärkendes Beispiel für die Leser ist wiederum Beiden gemeinsam. Die

eschatologischen Gedanken, in welchen bei Beiden die Hoffnung auf das ewige Leben im Vordergrund steht, sind doch insofern verschieden gefärbt, als in den Past.-Br. das Gemeinsame der Hoffnung auf ein Mitleben und Mitherrschen mit Christus in seinem ewigen Königreich (ähnlich wie bei Pls.)¹⁾, bei Ign. dagegen die individuelle Sehnsucht nach der *ἐνωσις θεοῦ* am meisten hervortritt. Die Universalität des Heils und das Gegründetsein desselben in einer völligen Erneuerung durch den heiligen Geist ist auch ein hier wie dort sich findender Gedanke. Jedoch ist Tit. 3, 6 der heilige Geist als eine Gabe Christi gedacht, während Ign. dazu neigt, wie er Gott und Christus in eins sieht, so auch Christus und den heiligen Geist nicht von einander zu scheiden. Doch sind das nicht etwa zwei verschiedene „Lehren“ vom heiligen Geist, sondern zwei nebeneinander bestehende Nüancen der Vorstellung.

Im Ganzen sehen wir also eine Verwandtschaft der Auffassung in einigen gemeinchristlichen Gedanken und in einigen anderen, wo beide gleichermassen sich der vulgär-heidenchristlichen Auffassung des nachapostolischen Zeitalters nähern. Da wo die Pastoralbriefe in Terminologie oder Auffassung specifisch Paulinisches bewahrt haben, zeigt Ign. eine andersartige, teils gleichwertige, teils minderwertige Auffassung, und an nicht wenigen Punkten, wo er die Abweichung von Paulus mit den Pastoralbriefen teilt, hat er in mystisch-spekulativer Weise einen religiösen Ersatz, während die Pastoralbriefe zu einem religiös weniger kräftigen Moralismus hinneigen. Trotzdem brauchen wir es nicht zu bedauern, dass die Pastoralbriefe und nicht die Ignatiusbriefe in den Kanon gekommen sind; denn die einfachere, praktische Art der ersteren ist für uns Abendländer ungleich wirksamer und verständlicher, als die griechisch-morgenländische, mystische, oft schwer verständliche Denk- und Sprechweise des Ignatius, deren innerlicher, christlicher Gehalt nur von solchen recht verstanden werden kann, welche sich in die fremde, antike Art mit historischem Verständnis zurückzuversetzen vermögen. In letzterem Falle muss allerdings nach mehr als einer Seite hin den ignatianischen Briefen als den tieferen, wärmeren und ursprünglicheren der Vorzug gegeben werden.

In einigen Einzelheiten erinnern uns auch die Pastoralbriefe

1) 1. Tim. 1, 1. 16. 4, 8. 6, 19. 2. Tim. 1, 1. 2, 11. 4, 8. 18. Tit. 2, 13.

an den Gedankenkreis, in welchem sich Ign. mit Eph.- und Kol.-Br. durch die Annäherung an Joh. berührte. Wir haben dies in Tab. IIa zusammengestellt und brauchen es hier nicht zu wiederholen. Wir kommen später darauf zurück, wenn wir das Verhältnis des Ign. zur johanneischen Litteratur erörtert haben.

c) Kirche und kirchliches Amt.

Wenn wir nun dazu übergehen, den Begriff der Kirche und des Gemeindeamtes beider Schriftgruppen zu vergleichen, so kann dies hier nur mit Ausschluss aller rein historisch-archäologischen Fragen geschehen. Sehen wir von diesen ab, weil sie nur im Zusammenhang mit den übrigen Quellen untersucht werden können, und beschränken wir unsere Aufgabe dahin, die religiöse Wertschätzung und die principiellen Anschauungen vom Wesen der Kirche und des Gemeindeamts in Vergleich zu ziehen, so dürfen wir auch von den Pastoralbriefen im Ganzen als von einer einheitlichen Grösse reden und brauchen eine Entscheidung der Frage, ob und wie hier verschiedene Schichten zu unterscheiden sind, nicht zu Grunde zu legen ¹⁾. Eine Tendenzfälschung, welche bestimmten neuen Ansichten die Autorität des Paulus geben will, liegt nicht vor. Gerade die Stellen, wo von den kirchlichen Ämtern die Rede ist, tragen mehr den Charakter von kurzen Kodifizierungen bestimmter Forderungen, welche das christliche Bewusstsein unter den entstandenen Verhältnissen erhob und welche im Namen des Paulus aufzuzeichnen und mit echten Briefstücken desselben zusammenzustellen man sich berechtigt und durch die Gefahren häretischer Bewegungen und einreissender Unordnungen veranlasst fühlte. Vergleichen wir nun diese Mahnungen und Anordnungen mit denen des Ignatius, so ergibt sich gleich der erhebliche Unterschied, dass letzterer die Gemeinden ermahnt und die Autorität der Ämter der Gemeinde gegenüber hervorhebt und stärkt, während die Pastoralbriefe, auch dann,

1) Der nichtpaulinische Ursprung der Briefe im Ganzen scheint mir erwiesen zu sein; andererseits ist es mehr als wahrscheinlich, dass zumal im 2. Tim. echte paulinische Bestandteile verborgen sind. Im Ganzen genommen haben die Briefe alle drei denselben nachpaulinischen Charakter. Die kirchlichen Anordnungen und Vorschriften sind zum Teil so lose aneinander gereiht, dass hier mehrfache Ergänzungen stattgefunden haben mögen.

wenn wir von der jetzigen Adressierung absehen, mehr die Episkopen und Diakonen selbst ermahnen, resp. die ganze Gemeinde incl. ihrer Beamten an den Massstab und die Grundsätze erinnern, die bezüglich der Ämter und leitenden Personen anzuwenden sind. Soweit thatsächlich auch die Autorität der Beamten in nicht unerheblichem Masse berührt ist, ist sie einfach stillschweigende Voraussetzung. Eine religiös-dogmatische Begründung, wie sie Ign. der Autorität des bischöflichen Amtes aus dem Begriff der Kirche sowohl wie aus dem Einheitsbedürfnis der Gemeinde giebt, fehlt in den Past.-Br. völlig. Auch die Forderungen, die er an den Bischof und Diakon stellt, sind nicht begründet aus ihrer gliedlichen Stellung in der Kirche oder durch die Analogie des Verhältnisses der Apostel zum Herrn, des Herrn zu Gott, sondern entweder durch allgemeinchristliche sittliche Grundsätze oder durch die besondere Rücksicht auf Verwaltungspflichten, Ordnung, Anstand und Ehre des christlichen Namens (nur 1. Tim. 3, 14 *πὼς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*). Im Besondern unterstützt der Verfasser seine Mahnung durch die Erinnerung an die Leiden des Paulus um Christi willen und im Titusbrief auch durch die Erinnerung an ihre Erlösung durch Christus. Man sucht hier vergeblich nach Parallelen bei Ign., welche über das Allgemeine hinausgehen; höchstens einige Einzelheiten in Ign. ad Pol. können da genannt werden, wie die Mahnung, dass der Bischof treu, milde, geduldig, standhaft und im Lehren und Predigen unermüdlich sein soll. Das sind aber schliesslich Dinge, welche jedesmal, wo sich die Mahnung an die Vorsteher als die *διάκονοι* und *οἰκονομοὶ* Gottes richtet, gesagt werden mussten. Im Ganzen sind die rein praktischen und ethischen Forderungen, die lose aneinander gereiht werden und etwas von dem juristischen, praktischen und nüchternen Geist der spätern römischen Kirche verraten, gar nicht zu vergleichen mit den überall in der religiösen Mystik wurzelnden und für sehr bestimmte Verhältnisse eigentümlich individualisierten Mahnungen des griechischen Bischofs. Dies tritt noch stärker hervor, wenn wir bei Beiden die leisen Ansätze, aus denen die Entwicklung zum Katholizismus hervorgegangen ist, ins Auge fassen. Ign. ist nicht weit davon, die irdische Kirche und ihre irdischen Vertreter für eine äquivalente Darstellung des Göttlichen zu halten und so das Sarkische und Menschliche in ekstatischer Weise in die mystische Einigung

mit der Gottheit mit hereinzuziehen: ein eben bemerkbarer Anfang zu der Entwicklung, welche die Kirche der Bilder und Symbole und Mysterien hervorgebracht hat. In den Pastoralbriefen wiederholt sich die Mahnung μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες (2. Tim. 3, 14), φυλάξαι τὴν παραθήκην und 1. Tim. 1, 3 παραγγείλης τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, und auf die rechte Überlieferung der rechten Wahrheit wird grosses Gewicht gelegt; im Zusammenhang damit auch auf die Gnadengabe, die durch Handauflegung des Presbyteriums vermittelt wird (1. Tim. 4, 14); die Art der Zurechtweisung der Sünder soll so sein dass die Andern Furcht vor Gleichem bekommen (5, 20), und für Klagen gegen Presbyter wird schon eine Prozessordnung gegeben, welche diese Hochstehenden vor Verleumdung schützt (1. Tim. 5, 19). Wollte man hier nach dem Wortlaut ausserhalb des Zusammenhangs gehen, so liessen sich diese Stellen leicht im Sinne der römischen Kirche auslegen; denn ein leiser Ansatz zu der Entwicklung liegt vor, die im Tridentinum und Vaticanum endigte. Auch der Ausdruck ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας kann in jener Richtung verstanden werden. Daneben steht natürlich noch manches tief evangelische Wort, die Verweisung auf die heilige Schrift als religiöse und sittliche Lehrmeisterin und die Warnung vor denen, die μόρφωσιν ἐνσεβείας haben, aber die δύναμις verleugnen, so dass die katholische Kirche ebensowenig ein Recht hat, die Pastoralbriefe für sich in Anspruch zu nehmen, als die Briefe des Ign. Einen Schein des Rechts wird sie bei Beiden behaupten können, jedoch in sehr verschiedener Weise; bei Ign. könnte auch die griechische Kirche Anspruch erheben, bei den Pastoralbriefen dagegen schwerlich. Wir haben also bezüglich der Wertung der Kirche und ihrer Ämter in beiden Schriftgruppen mit einem noch viel erheblicheren Unterschied zu thun, als bezüglich der übrigen Lehranschauung. Was früher, was später ist, lässt sich auch hier schwer sagen ¹⁾;

1) Am meisten verwandt ist in dieser Hinsicht der 1. Clem. Brief mit den Pastoralbriefen; die Veranlassung desselben ist der der ign. Briefe ähnlicher und daher die Betonung der Autorität der kirchlichen Leiter energischer. Aber auch 1. Clem. führt vorwiegend praktische und ethische Gründe ins Feld; von hier aus würde eine Gleichdatierung der Past. Br. und des 1. Clem. Br. sehr wohl möglich erscheinen.

bei Ign. ist der Ansatz zur katholischen Entwicklung jedenfalls etwas deutlicher, vielleicht aber nur deshalb, weil die religiöse und persönliche Energie eine grössere, überhaupt die ganze Aussprache individueller und charaktvoller ist und mehr aus dem Leben heraus kommt. —

So bestimmt sich denn das Verhältniß des Ign. zu den paulinischen Schriften im Allgemeinen dahin, dass die Verwandtschaft sowohl zu den ältesten sicher echten, als zu den jüngsten sicher unechten nicht weit über das je zu entsprechender Zeit Gemeinchristliche hinausgeht, aber in dem Masse eine grössere wird, als die paulinische Theologie, wie besonders im Epheserbrief, der johanneischen nahe kommt. Auf die Bestimmung des Verhältnisses der ign. Briefe zur johanneischen Litteratur, zu der wir jetzt übergehen, wird also Alles ankommen.

II. Ignatius und Johannes.

Es ist neuerdings fast allgemeine Annahme geworden, dass der Verfasser unserer Briefe, sei er nun Ign. oder nicht, mit den johanneischen Schriften des N. T.¹⁾ bekannt sei. Früher urtheilten schon Baur, Hilgenfeld, Lipsius, Volkmar einerseits, Uhlhorn, Luthardt, G. H. Mayer andererseits so. Holtzmann suchte das Gleiche in einer ausführlicheren Erörterung (Z. f. wiss. Th. 1877) zu beweisen, und B. Weiss (Einl. i. N. T. S. 31) hält es gleichfalls für unzweifelhaft. Zahn, der in seinem I. v. A. S. 664ff. das Verhältniß bespricht, meint, die litterarische Berührung müsse sehr offenbar sein, wenn sogar Lipsius sie zugegeben habe. Lightfoot macht in seinen Anmerkungen auf Entlehnungen aufmerksam. Alle diese Gelehrten stellten diese Frage in einem eigentlich litterarischen Sinne und behaupteten, dass die ignatianischen Briefe das vierte Evangelium, vielleicht auch die johanneischen Briefe, direkt benutzen. Für uns ist es die nächste Aufgabe, den ignatianischen Gedankenkreis im ganzen mit dem johanneischen zu vergleichen, um erst dann die litte-

1) Zunächst handelt es sich um Evangelium und Briefe, aber auch die Apokalypse wird von uns berücksichtigt werden.

rarischen Einzelheiten der Textvergleichung zu prüfen. Nicht zu Gunsten einer klaren Beantwortung der wichtigen Frage, welche jetzt, wo die Echtheit der ignat. Br. feststeht, ein erhöhtes Interesse bekommen hat, ist jener Vergleich der Gesamtcharaktere beider Schriftengruppen überhaupt nicht versucht oder mit der litterarischen Frage verquickt worden.

A. Die geistige Verwandtschaft.

1. Die johanneischen Grundgedanken bei Ignatius.

Wir brauchen uns zuerst nur die Grundcharakterzüge des ignatianischen Christentums, wie wir sie gefunden, zu vergegenwärtigen, um hier johanneischen Geist wiederzufinden. Es ist genau die Denkart des vierten Evangeliums, im Fleischlichen unmittelbar das Pneumatische, in der geschichtlichen Erscheinung unmittelbar das Ewige, Göttliche, im Zeitlichen das Überzeitliche, im Menschen Jesus Gott zu erfassen, wie es Ign. thut. Dadurch ist schon die Christologie beider in ähnlicher Weise bestimmt. Unmittelbar durch Christus erkennen beide den Vater.

a) Der Glaube an Jesus Christus.

Christus ist der *λόγος* Gottes oder, wie Ign. es auch nennt, die *γνώμη*, das *στόμα* Gottes. Die Einheit ist eine so völlige, dass alle Zeitunterschiede aufhören¹⁾, für uns ist er „*ὁ θεὸς ἡμῶν*“ (cf. Joh. 20, 28). Und doch ist diese Erscheinung des ewigen, unaussprechlichen Lichtes, dem nichts gleicht, und das *ταραχή* hervorruft (Joh. 1. Eph. 19), nur an dem zeitlichen, geschichtlichen Jesus Christus sichtbar. Trotz aller Offenbarungsidentität sind der Vater und der Sohn, der *πρὸ αἰώνων* bei ihm war, geschieden und auseinandergehalten. Christus ist nicht eine ideale Figur oder himmlischer Mensch, sondern er ist als Mensch — Gottes *γνώμη* und Offenbarung. Seine geschichtliche Persönlichkeit ist *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς* (Eph. 19, 3). Von ihr hebt Ign. gerade solche Züge hervor, welche uns sonst nur bei Joh. in idealer Weise gezeichnet werden. Mit dem Vater ist der Sohn ganz geeint, so, wie wir unter einander,

1) *ἀφ' ἐνὸς προσελθόντα, εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα*, cf. d. *εἰς κόλπον τοῦ πατρὸς* Joh. 1, 11 u. 13, 3, 16, 11.

die Glieder der Kirche mit dem Bischofe, eins sein sollen (Eph. 5, 1. Joh. 17, 17. 28). Er thut nichts ohne den Vater (M. 7, 1. Joh. 5, 19. 30) und gefällt ihm in allem wohl (M. 8, 2). Eine eigentliche Logoslehre ist bei Ign. noch weniger ausgebildet als bei Joh. Die kosmische Spekulation fehlt dem Ign. ganz. In den Johannesbriefen findet sich auch die gleiche Polemik gegen eine doketische Verflüchtigung dieses idealen und doch ganz geschichtlichen Christus. Ein feiner Unterschied zwischen der Anschauungsweise des Joh. und Ign. liegt aber vor. Führt Joh. im Prologe seines Evangeliums¹⁾ seine Leser auch von der Idee des ewigen *λόγος* immer konkreter zu der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, so führt er im Evangelium selbst doch den umgekehrten Weg. In ihm wird das der Person des Herrn über alle Zeit hinaus gleichmässig zu Grunde liegende ewige, göttliche Wesen immer mehr an dem geschichtlichen, konkreten Menschen Jesus enthüllt bis zu dem Schlussbekenntnisse: *ὁ θεός μου* (Joh. 20, 28). Man merkt dabei deutlich, dass von vorneherein der geschichtliche Christus der Ausgangspunkt ist, an dessen Person das Ewige offenbar wird. Bei Ign. dagegen haben wir beobachtet, dass sein eigentliches Interesse, sein Ausgangspunkt an dem Ewigen, Göttlichen allein haftet. Die geschichtliche Person ist nur der beständige Anhaltspunkt. Er denkt also so, wie die Leser des Prologs, welche Joh. von ihren *λόγος*-Vorstellungen zu Jesus Christus hinführt, um dann an ihm sie noch Höheres finden zu lassen. Solcher Führung ist auch Ign. gefolgt, das Ewige, Göttliche suchend, und nachdem er es an Christus gefunden, ist ihm der *λόγος*-Gedanke nur noch ein Ausdruck für das Ganze, der durch das *ὁ θεός μου* überboten ist. Gott, den ewigen, hat er in ihm gefunden, und nun ist Christi Leben, Christi *σάϋς*, Christi Leiden der beständige Anhaltspunkt für die Erfassung dessen, was er sucht. Der Ausgangspunkt ist bei ihm die Idee. Zwar

1) Diese Ausführungen knüpfen an einen Aufsatz A. Harnacks, „Über das Verhältnis des Prologs des 4. Ev. zum ganzen Werke“. Zeitschr. f. Th. u. K. II. 3. Heft S. 189—231. Überhaupt für diesen Abschnitt ist noch besonders benutzt: Weizsäcker, Apost. Z. A. S. 493—560. Jedoch ist vorausgesetzt, dass Evang. u. Briefe von demselben Verf. stammen, dessen Identität mit dem Apostel Johannes mir unmöglich zu sein scheint. Irgendwelche Beziehung des letztern zum 4. Ev. liegt allerdings vor, vielleicht die, dass unser Evangelium von einem Schüler des Apostels geschrieben ist.

sind dies nur Vermutungen, die sich aber dadurch empfehlen, dass dies ein sehr natürlicher Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren Generation ist. Den Prolog des vierten Evangeliums braucht er darum so wenig wie dieses selbst gekannt zu haben, denn die Ideen, welche hier ihren schriftlichen Ausdruck gefunden haben, müssen vorher und nachher unter dem persönlichen Einflusse des Apostels, der hinter diesen Schriften steht, in der asiatischen Kirche mächtig gewesen sein. Der Einfluss johanneischen Geistes beschränkt sich aber nicht nur auf diese beiden Grundzüge, die Immanenz Gottes im Fleische und das lebendige Bild des mit seinem Vater im Wollen, Handeln und Reden einigen Christus, sondern, wie für Joh., so liegt auch für Ign. in dem Bekenntnisse: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* unmittelbar eingeschlossen, dass in und mit dieser Person ewiges Leben, Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntnis gegeben ist¹⁾.

b) Die Heilsthatsachen und die Heilsgüter.

Letztere tritt, wie wir sahen, bei Ign. etwas mehr zurück, während die häufige Wendung „*ἐνώσεις θεοῦ*“ der johanneischen Mystik erst deutlichen Ausdruck giebt. Wie der johanneische Christus selbst „*ἡ ζωὴ*“ ist, so ist der ignatianische „*τὸ ζῆν*“ (Sm. 4, 1. Eph. 3, 2). Bei Joh. herrscht der Begriff gegenwärtigen Lebens stärker vor, bei Ign. mehr die verbürgte Hoffnung auf das Zukünftige. Tod und Auferstehung stehen hier wie dort im Mittelpunkt, und zwar bei Joh. nicht viel weniger als bei Ign. mit dem Tone auf der Auferstehung, der Lebensvermittlung²⁾. Aber wie überall, so steht auch hier der Bischof in der Tiefe der Erfassung dadurch zurück, dass er Sünde und Schuld nicht

1) Es liegt nahe, auch 1. Joh. 5, 20: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος* auf Christus zu beziehen und so auszulegen, wie bei Ign., indem aus dem vorhergehenden *ἡμῖν — ἵνα γινώσκωμεν* die subjektive Beziehung auf uns herüberzunehmen ist. Dies würde genau der ignatianische religiöse Modalismus sein, der von Jes. Chr. aussagt, dass in ihm die Heilsgüter: Gotteserfassung und ewiges Leben unmittelbar gegeben sind. Mit der „metaphysischen“ Gottheit Christi hat dies dann aber so wenig zu thun, wie das *θεός* Ign. Eph. 14 (S. 31).

2) Bemerkenswert ist auch das Fehlen des Begriffs *δικαιοσύνη* und der damit zusammenhängenden Gedankenreihen. *δικαίος* steht bei Joh. auch nur im moral. und judiciellen Sinn, grade wie *δικαιοῦν* bei Ign.

zu würdigen weiss. Dass der Tod Jesu eine Offenbarung der Liebe Gottes ist (Joh. 15, 13. 1. Joh. 3, 16), versteht auch Ign. Besonders eigentümlich ist, dass die johanneische Verbindung von Wasser und Blut, welche ohne Zweifel eine symbolische Bedeutung für die reinigende Taufe hat, auch bei Ign. (Eph. 18, 2) wiederklingt. Auch dass die Taufe Jesu selbst bei Ign. zweimal erwähnt wird, ist bemerkenswert, da auch Joh. auf sie Gewicht legt. Die Auferstehung ist bei Beiden sowohl als Auferweckung durch den Vater als auch als eigene That Christi aufgefasst (Sm. 2, 1. Joh. 10, 18). Durch seine Erhöhung am Kreuze und die Auferstehung zieht er auch uns hinauf zu neuem Leben (Eph. 9, 1. Tr. 9, 2. 11, 2. cf. Joh. 12, 31). Christi eigenes, ewiges, göttliches Wesen wird aber, seitdem er beim Vater ist, noch mehr offenbar (R. 3, 3. cf. Joh. 14, 20. 16, 14. 17, 5), und dort bittet er für uns beim Vater (Eph. 4, 2. Joh. 17, 15. 1. Joh. 2, 1). Gegenwärtig lebt er in der Gemeinde, wie sie in ihm bleiben soll. Wie Joh. 6 die Symbolik des Abendmahles benutzt, um die Heilsgüter: innige Gottesgemeinschaft durch die Erfassung der Person Christi und ewiges Leben als lebendigen Besitz und höchste Hoffnung des Christen hinzustellen und den Genuss solch' unvergänglicher, ewiger Speise zu preisen, so thut es auch Ign. (R. 7). Nichts ist so deutlich in unseren Briefen von johanneischem Geiste getragen als die Gedanken von dem Geeintsein mit Jesus und durch ihn mit dem Vater. Nur die Anwendung dieser Auffassung auf die Einheit der grossen Kirche und der Einzelgemeinde mit Bischof und Presbytern bezeichnet eine weitere Entwicklung dieser Gedanken unter Miteinwirkung der Ideen des Epheserbriefes.

c) Das neue Leben in Glauben und Liebe.

Wenn bei Joh. die Entstehung des neuen Lebens als eine Geburt aus Gott aufgefasst ist, und als eine Wiedergeburt aus Wasser und Geist, so entspricht dies dem *ἀνακτίσασθαι ἐν πίστει* Tr. 8, 1 und ist analog dem *γεννηθῆναι* mit dem Haupte Christus Tr. 11, 2. Doch ist nicht nur der johanneische Ausdruck hier nicht wiedergegeben, sondern auch der Gedanke ist etwas anders. Die Auffassung des christlichen Lebens selbst, sich in Glauben und Liebe zusammenfassend, ist auch die gleiche. Doch hat der ignatianische Begriff mehr mystischen Gehalt, während im johan-

neischen die Beziehung auf die Erkenntnis der Wahrheit eine engere ist. Die Liebe¹⁾ ist bei Joh. noch viel enger angeknüpft an die Liebe Gottes zu uns, obgleich, wie wir gesehen, dies Moment auch bei Ign. (zumal in den Wechselwendungen: Thut ihr wie der Herr euch) der Sache nach durchaus nicht fehlt. In diesem Sinne ist auch das Vorbild des Herrn geltend gemacht (J. Eph. 10 etc. Joh. 13, 15. 15, 12. 1. Joh. 3, 3. 16). Kann dies aber auch als christliches Gemeingut betrachtet werden, so weist der eigentümliche, scharfe, ethische Dualismus, die Trennung der *σαρκικοί* und der *πνευματικοί*, der Welt Gottes und der des Weltfürsten, des Todes und des Lebens, des Glaubens und des Unglaubens (Eph. 8, 2. 14, 1 u. 2. M. 5, 2) deutlich auf johanneische Denkweise. Zumal Eph. 14: *οὐδεὶς πιστὶν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει οὐδὲ ἀγάπην κερτιμένοσ μισεῖ* hat an 1. Joh. 3, 6 seine genaue Parallele. Lässt sich bei Joh. sogar eine Neigung dazu verspüren, den Gegensatz des *ἐκ τοῦ θεοῦ* und des *ἐκ τοῦ κόσμου* bis in die Naturgrundlage des Menschen zurückzuverlegen, die sich nur auslebt, während doch zugleich die Notwendigkeit der Neugeburt eine ernste sittliche Aufforderung ist ohne jede Abschwächung der persönlichen Verantwortlichkeit, so dass eben jenes fertige *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* erst mit der Wiedergeburt nicht ohne sittliche Selbstthätigkeit seinen Anfang nimmt, so lässt sich der gleiche Doppelcharakter auch bei Ign. beobachten. Dem *φίσει* Eph. 1, 1 *κατὰ φύσιν* Tr. 1, 1 steht die Mahnung *ἀνατίσασθε ἑαυτοίς* (Tr. 8, 1) gegenüber. Ja sogar der Austritt aus der Gemeinde wird 1. Joh. 2, 19 als ein Selbstausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott wie bei Ign. Eph. 5 bezeichnet. Die Gemeinde Gottes ist auf den Hass der Welt angewiesen (R. 3, 3 u. Joh. 15, 18 u. A.). Neben dieser ethischen und kirchlichen Auffassung des Gegensatzes hat auch der mythologische Ausdruck für dieselbe Sache bei Beiden etwas sehr Verwandtes. Gott steht der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Joh.) — *τοῦ αἰῶνος τούτου* (Ign.) gegenüber, und die Erlösung ist eine Befreiung aus seiner Gewalt. Er ist der Verführer, und in seinem Dienste stehen die Irrlehrer und Feinde der Gemeinde, vor denen man sich hüten

1) Liebe und Leben sind auch bei Ign. wechselseitig bedingt (cf. Sm. 7, 1), und alle seine Hauptidealungen laufen darauf hinaus, dass Liebe geübt werden soll.

soll wie vor Wölfen (Phld. 2, 2. Joh. 10). Dass das Leben in Glauben und Liebe, das Sein und Bleiben in Christo sich darin äussert, dass man seine Gebote hält, ist ebenfalls dem Joh. und Ign.¹⁾ gemeinsam und bedeutet bei Letzterem so wenig wie bei Ersterem eine katholisch-gesetzliche Umbildung. Und wie bei Ign. der Betrachtung des Lebens als einer Auswirkung des mit Glauben und Liebe gegebenen Principes, das Sünde und Hass absolut ausschliesst (Eph. 14), die andere gegenübersteht, welche nach vorwärts blickt auf die Verantwortung vor dem wieder erscheinenden Herrn (Eph. 15, 3), der sich unser nicht soll schämen müssen (Sm. 10, 2. cf. 1. Joh. 4, 17), auf den Lohn, der im Himmel aufbehalten wird und unverkürzt erworben werden soll, so auch bei Joh. (1. Joh. 2, 28. 3, 2. 2. Joh. 8. Joh. 12, 26. cf. Phld. 10, 2. 11, 2. Sm. 9, 1. 11, 3). Auf diese einfachen Züge beschränken²⁾ sich bei beiden die eschatologischen Gedanken; nur hat Joh. einige aus der jüdischen Eschatologie (Erweckung aus den Gräbern, Gerichtstag, Antichrist), welche dem Heidenchristen fehlen.

d) Stellung zum Alten Testament und zum Judentum.

Dieser nationale Unterschied, der auch in dem Fehlen des Messiasbegriffes, in dem Mangel an Verständnis der Sünde u. a., bei Ign. hervortritt, macht sich einigermassen auch geltend in der Stellung zum A. T. Nicht nur durch genaue Bekanntschaft mit jüdischen Gedanken und Streitfragen, welche Ign. als längst überwundene Geschichten behandelt, weicht das vierte Evangelium von unseren Briefen ab, sondern auch durch eine nicht seltene Benutzung alttestamentlicher Weissagungen und eine höhere Würdigung des Eigentumsvolkes und seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung. — Noch grösser ist aber die Ähnlichkeit sowohl in den vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnissen als in der principiellen Stellungnahme zum Judentume. Folgt man nämlich den Beobachtungen, welche Weizsäcker (Ap. Z. A. S. 539 ff.) an dem Joh.-Ev. gemacht auf Stellen, die uns deutlich ein Wort

1) Die sing. absol. Form: ἡ ἐντολή Tr. 13, Sm. 8 erinnert auch an Joh.

2) Principiell sind eben die Charaktere Gottes und der Welt bereits jetzt geschieden, und auch die Vernichtung des Todes ist mit der Erscheinung Christi selbst vollzogen. Eph. 8, 2. 19, 3.

des Evangelisten an seine kleinasiatischen Gemeinden und eine Antwort auf deren Fragen, eine Widerspiegelung ihrer Kämpfe und Verhältnisse — unbeschadet eines historischen Kernes für Jesu Zeit — wiedergeben, so ergibt sich eine recht frappante Verwandtschaft mit den ignatianischen Briefen. Das Hauptbeispiel, an dem der Erzähler Jesu Streit mit den Juden illustriert, ist die Sabbatfrage (C. 5), und nur an diesem Punkte hat auch Ign. noch eine Mahnung zur Freiheit der Christen nötig. Er richtet sich allerdings an heidenchristliche Leser (M. 9, 1), die er darauf hinweisen kann, dass selbst die zum Christentume übergetretenen Juden den Auferstehungstag angenommen hätten. Eine Mahnung zur Aufgabe des jüdischen Gesetzes ist aber immer noch am Platze. Über Christus besteht auch in der Gemeinde des Joh.-Ev. eine Kontroverse, welche der Verfasser in den Reden Jesu durchblicken lässt. In diesem Streite berufen sich die Juden auf die Schrift, und der Herr wirft ihnen vor, sie glaubten dem Zeugnisse derselben nicht. Auch die Philadelphischen Gegner berufen sich auf die *ἀρχαῖα*, aber sie glauben dem *γέγραπται* in Bezug auf Tod und Auferstehung nicht. Jesus sagt, die Schriften zeugten von ihm, aber er nähme kein Zeugnis von andern (5, 31 ff.). Ign. sagt: Gesetz und Propheten zeugen auf Christus, aber der beste Beweis ist der Glaube und das Festhalten Jesu Christi selbst und der unmittelbaren Macht der Heilsthatsachen. Hier wie dort ist dem leeren Schriftglauben der unmittelbare Christusglaube gegenübergestellt und doch zugleich das Zeugnis der Propheten anerkannt. Nicht Moses giebt das Brot vom Himmel und das Leben, sondern allein Christi Person selbst (Joh. 6, 32), deshalb ist das Evangelium von ihm ein *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* (Ign.). Aber nicht nur die Form des Streites ist bei Joh. und Ign. ähnlich, sondern auch die Einwände der Juden, welche der Verfasser Jesus beantworten lässt, stimmen mit denen der ignatianischen Irrlehrer, obgleich der Gesichtspunkt etwas geändert ist. So ist Joh. 7, 4 ff. die Herkunft aus Galiläa geltend gemacht gegen die geweißsagte Davidsohnschaft. Ign. betont ebenfalls — aber mehr im antidoketischen Interesse — das „*ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*“ als das auf Jesus Zutreffende. Wenn Christus Joh. 8, 54 sagt *ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε, ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστιν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν*, so kann sich in dem *θεὸς ἡμῶν* ein Vorwurf der kleinasiatischen Judaisten widerspiegeln, welche diesen

Ausdruck für den Vater reservieren wollten und in einem ὁ θεός μου Joh. 20, 28 eine Blasphemie sahen. In diesem Falle würde das ὁ θεός ἡμῶν bei Ign. vielleicht auch nicht ohne polemische Rücksicht sein. Nach Joh. 12, 34 ist aber der Hauptanstoß der weissagungswidrige Tod Jesu. An dieser Stelle ist der Einfluss der Abfassungszeit auf die Wiedergabe der Rede Jesu auch am Deutlichsten, und damit eine Rücksichtnahme auf kleinasiatische Lehrstreitigkeiten am Wahrscheinlichsten. Ist nun auch bei Ign. nur Phld. 8 von der Polemik von der Schriftautorität aus die Rede, und sonst überall die antidoketische Tendenz bei der Betonung des wahren Leidens sichtbar, so spricht doch alles dafür, dass wenigstens in einigen Gemeinden jene jüdisch-alttestamentlichen und diese doketischen Angriffe von denselben Leuten kamen¹⁾. Waren diese Judaisten aber nach Phld. 6 heidnischer Abstammung, so machte sich die spezifisch-jüdische Messiasvorstellung als eines irdischen Herrschers nicht geltend, sondern vielmehr die heidnische Neigung zum Doketismus, der sich nach Übernahme des A. T. leicht des Mangels von Todesweissagungen in demselben bemächtigte, um über die *μωρία* des Kreuzes hinwegzukommen. Nun bekämpft auch das Joh.-Ev. nicht nur solche Leugnung der Weissagung²⁾, sondern Joh. 19, 34. 20, 24 ff. auch doketische Ansichten (cf. auch 1. Joh. 4, 2, vgl. Pol. ad Phil. 7, 1). Wir haben also jedenfalls sowohl bei Ign. als bei Joh. das Zusammentreffen der Verteidigung sowohl gegen Angriffe mit Berufung auf die *ἀρχαία* als gegen Doketen. Letzteres tritt bei Ign., Ersteres bei Joh. mehr hervor, wo die Rücksicht auf national-jüdische Einwände noch hinzukommt. Im Wesentlichen sind auch die Waffen dieselben: der Rückzug auf den unmittelbaren Christusglauben, und der antidoketische Beweis aus Thatfachen der Geschichte Jesu (cf. Sm. 3). Die Form, die Auswahl des Stoffes ist aber, wie gleich hier bemerkt werden mag, eine verschiedene, und nirgends findet sich eine Spur der Benutzung von Stellen des Joh.-Ev. bei Ign. Dass aber in diesen Punkten, wo auch der Einfluss des Paulus offen zu Tage liegt, die Gesichtspunkte durchaus johanneischer Art sind, ist sehr beachtenswert.

1) Cf. S. 81 Anm. 1.

2) Leidensweissagungen Joh. 19, 24. 25. 28. Weissagung der Auferstehung 20, 9.

Wir finden also nicht nur die ganze Denkart, sondern fast sämtliche eigentümliche Charakterzüge des Joh.-Ev.¹⁾ und der Briefe bei Ign. wieder, sowie eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten der Gedankenwelt im Einzelnen. Die johanneischen Schriften sind aber nicht nur an Umfang, sondern auch an Tiefe, Originalität, Stringenz und Ausbildung dieser Gedankenwelt unseren Briefen bei weitem überlegen. Man muss bei Ign. erst kombinieren, um deutlich das Gleiche herauszustellen. Das liegt allerdings auch daran, dass Ign. durchaus eine selbständige, originelle Form für diese Gedanken hat, und zwar eine sehr knappe, die in der Kürze Geistreichtum sucht. Auch ist der Zweck der Briefe ja ein beschränkter, und es ist doch schon der Bewunderung wert, wie viele Gedanken unter der Entwicklung des einen von der Einheit der Kirche zum Vorschein kommen. Dieser kirchliche Grundgedanke findet sich, wie wir sahen, vorher im Epheserbrief. Wir hatten auch diesen schon der hier beobachteten Strömung untergeordnet. Es wird, ehe wir dazu übergehen, das litterarische Verhältnis zum Joh.-Ev. zu prüfen, angebracht sein, unsere Briefe auch mit der anderen grossen Schrift, welche unter dem Namen des Joh. hierhin gehört, der Apokalypse, in Bezug auf den allgemeinen Ideengehalt zu vergleichen.

2. Die Verwandtschaft mit der johanneischen Apokalypse.

Ein Vergleich zwischen zwei so verschiedenen Urkunden, wie der Apokalypse eines judenchristlich denkenden Mannes und kurzen Gelegenheitsbriefen eines mit jüdischen Gedanken überhaupt nicht vertrauten Heidenchristen, lässt zunächst sehr wenig erwarten. Das gesamte eschatologische Material kommt überhaupt nicht in Betracht, ebensowenig wie alles Alttestamentliche. Alle spezifisch-christlichen Gedanken beschränken sich aber in der Apok. überhaupt auf Kap. 1—6. 7, 9—47. 21 u. 22 und ganz wenige erklärende Zwischenbemerkungen und Übersetzungen in dem übrigen ganz jüdischen Teile des Buches²⁾. Aber auch,

1) Von den fehlenden sind ausser den jüdisch beeinflussten hervorzuheben: Paraklet, Gotteskindschaft, Vermittelung der Welschöpfung, *ἰλασμός* der Sünden.

2) Es darf als sehr wahrscheinlich gelten, dass dieser jüdische Teil eine ältere, rein jüdische Apokalypse ist, welche der kleinasiatische Verf.

wenn wir uns nur an die christlichen Teile halten, sind wir hier auf Einzelheiten beschränkt. Doch weisen uns diese auf einen johanneischen Gedankenkreis deutlich hin. So zuerst der Name: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 19, 11 und die charakteristische Wendung *ὡς καὶ γὰρ εἰληφα παρὰ τοῦ πατρὸς μου* 2, 27, welche in johanneisch-ignatianischer Weise das Verhältnis Jesu zu den Christen in Parallele setzt mit dem Jesu zu seinem Vater. Wenn Christus 22, 13 *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* heisst, so entspricht das sachlich ganz der Vorstellung des Ign., dass seine *παρουσία* in der *σάρξ* der Anfang des von Gott Bereiteten sei, während wiederum seine ganze Person die *ἐνωσις* darstellt, welche er als das *τέλος* verspricht und verbürgt; formell erinnert diese Zusammenfassung an die von Glauben und Liebe als *ἀρχὴ καὶ τέλος*; ist diese doch nur die subjektive Kehrseite zu jener christologischen Glaubens-thatsache. Auch 2, 8 giebt der Name: *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν* dieselbe Beziehung an die Hand. Heisst Christus 22, 16 *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωινός*, so erinnert das an Ign. Eph. 19 *ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμπεν* etc.¹⁾. Nach dem Zusatze 10, 7 ist wie bei Ign. *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* bereits vollendet, welches schon die Propheten geweissagt haben. M. 9, 1 und Apok. 1, 10 ist der Tag des Herrn (*κυριακή*) erwähnt. Wie der heilige Geist in Ign. ruft: *δεῖρο πρὸς τὸν πατέρα*, so ist es der Geist, der mit der Braut ruft: *ἔρχου*. Liegt in dem *ξύλον τῆς ζωῆς* 22, 14 u. 19 ausser der Beziehung auf den Paradiesesbaum auch eine Anspielung auf das Kreuz Christi, so entspricht dem ganz die Vorstellung des Ign. von dem *σταυρὸς ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς* Sm. 1, 2 und den *κλάδοι τοῦ σταυροῦ* Tr. 11, 2. Sicherer und auffallender aber ist die Gleichheit in den Bezeichnungen des Heilsgutes: *ὑδωρ ζωῆς* (22, 11. 17. 21, 6. cf. R. 7), das Himmelsbrot beim Judenchristen *μάννα*, beim Heidenchristen *ἄρτος τοῦ θεοῦ*, die himmlische Mahlzeit mit dem Herrn als Bild vollendeter wechselseitiger Gemeinschaft mit ihm (3, 20. R. 7), den *στέφανος τῆς ζωῆς* 2, 10 (cf. Pol. 2, 3 *ζωὴ αἰώνιος* als *θέμα*)

vielleicht erst übersetzt, jedenfalls umrahmt und eingeleitet und für christlichen Gebrauch zurecht gemacht hat. Die im Folgenden citierten Stellen aus cap. 8—20 sind sämtlich solche christliche erklärende Zusätze (nach einem Kolleg bei H. v. Soden).

1) Dagegen ist Apok. 12 hier im Vergleich mit Eph. 19, 1 aus dem Spiele zu lassen (gegen Völter).

und das Einschreiben ins Buch des Lebens (cf. das *ἐπιγραφῆναι* R. 2, 1). Auch sind *πίστις* und *ἀγάπη* Apoc. 2, 19 zusammen genannt mit der auch bei Ign. häufigen *ὑπομονή*. Der Zusatz 14, 12 nennt in johanneischer Weise die Christen *τηροῦντας τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ*. Jesus wird sich zu ihnen bekennen vor dem Vater und ihnen den Lohn geben. Wie Apoc. 3, 12 die bewährten Christen gleich Säulen sind, auf denen der Name Gottes steht, so sind dem Ign. die Christusleugner *σῆλαι*, auf denen nur Menschnamen stehen (Phld. 6, 1) ¹⁾. Bemerkenswerter Weise ist sowohl in der Apok., als bei Ign. im Briefe an die Phld.-Gemeinde hier die antijudaistische Polemik am Stärksten. Beiderseits werden sie Hunde und giftmischende Ärzte genannt (Apok. 22, 15 cf. Sm. 7. 5, 3. Phld. 6, 1). Dass die Gemeinde ein Tempel Gottes ist, kehrt auch Apok. 3, 12 wieder, und der Umstand, dass 18, 20. 21, 14 die Apostel glossatorisch eingefügt sind, erinnert an die Hochschätzung derselben bei Ign. Das apokalyptische Bild von den 24 um Gott thronenden Ältesten ist nahe verwandt dem des *συνέδριον θεοῦ* und dem *στέφανος πνευματικός* bei Ign., ebenso wie die *ὥδὴ καινὴ* 5, 8. 9 an das Lied „Jesus Christus“ Eph. 9 anklingt. Gewiss müssen ähnliche Vorstellungen, wie sie Ign. hat, zu dem Entwurfe jener Bilder die Grundlage gegeben haben. Jedoch ist es ganz unmöglich und fernliegend ²⁾, an diesen Stellen irgendwelche direkte litterarische Entlehnungen finden zu wollen; der Hinweis auf eine ähnliche Gedankenwelt scheint mir aber deutlich genug, und die Anschauung von dieser hat sich durch diesen Vergleich noch um einige Züge bereichert.

3) Der Anteil des Ignatius an einer in Kleinasien verbreiteten „johanneischen“ Anschauungsweise.

Es ist damit zweifellos festgestellt, dass in Kleinasien eine reiche und ausgebildete Auffassung des Christentums gelebt hat,

1) Auf diese Berührung machte schon Harnack aufmerksam in seiner Anzeige des Lightfootschen Werkes: The Expositor, Dezember 1885 p. 412 Anm. 2.

2) Dies thut Völter, der einige der hier aufgezeichneten Parallelen auch giebt. Wie in seiner ganzen Untersuchung, so scheint V. mir auch hier mit der Annahme litterarischer Bekanntschaft und Entlehnung mit einer die wissenschaftliche Vorsicht stark verletzenden Schnelligkeit bei der Hand zu sein.

welche besonders schon im Eph.-Briefe bemerkbar wird, auch in den Past.-Briefen und dem 1. Petr.-Brief ihre Anklänge hat (vgl. Tab. IIa), von der sich deutliche Spuren im christlichen Teile der Apokalypse finden, und die in dem johanneischen Evangelium und den mit ihm nahe verbundenen Briefen ihren klassischen Ausdruck gefunden hat¹⁾. Es fragt sich nun, ob Ign. zu der Aneignung dieser Gedankenwelt durch Lektüre unseres vierten Evangeliums gekommen ist, oder ob man ihn für einen selbständigen Zeugen dieser Geistesart halten muss. Bis zu einem gewissen Grade hat die bisherige Untersuchung schon gezeigt, dass letzteres der Fall ist. Liessen sich nämlich auch Einzelheiten auf eine Übernahme aus dem vierten Evangelium deuten, so lässt sich doch ein solch' eigentümlicher, religiöser Modalismus, eine solche Mystik, eine solche Zusammenfassung und Betonung der gleichen Momente, ein solcher Christusglaube, überhaupt eine so gleiche Art zu denken und zu glauben nicht einfach durch eine Schrift auf jemand übertragen, der nicht Ähnliches und Gleiches auch sonst aufgenommen und zu seinem Eigentum gemacht hat. Auch beweisen ja sowohl mehrfache Umbiegungen, als auch eine selbständige Terminologie, dass der Verfasser „johanneische“ Gedanken als eigene besitzt. Sollten wir daher wirklich zu dem Resultate kommen, dass Ign. das vierte Evangelium kennt, so würden wir wohl sein Christusbild und einige Einzelheiten allein auf diese Bekanntschaft zurückführen dürfen, müssten aber trotzdem daran festhalten, dass Ign. überhaupt bei der Aneignung seiner Gesamtauffassung unter dauerndem Einflusse eines „johanneisch“ beeinflussten Gemeindekreises gestanden hat. Wir müssen daher bei der Prüfung der einzelnen Parallelen es als eine naheliegende Möglichkeit mit in Erwägung ziehen, dass die Ähnlichkeit sich nur aus der Gleichheit des Geistes, der Gesamtauffassung oder der Tradition gleicher Schule erklärt, nicht aber aus einer litterarischen, wenn auch nur erinnerungsmässigen Benutzung des vierten Evangeliums.

1) Einige Spuren dieser Auffassung finden sich auch im Briefe Polycarp's an die Phil.: Das Vorbild Chr. 2, 2. 8, 2; *πίστει καὶ ἀγ.* 4, 2; wer liebt, ist ohne Sünde 3, 3; Hervorhebung der *ἀγάπη*, Gehorsam gegen Presbyter und Diakonen wie gegen Gott und Chr. 5, 3; jeder Doket = Antichrist 7, 1 cf. 1. Joh. 4, 2. 3, 2. Joh. 7; Chr. *ἡ ἐλπίς ἡμῶν* 8, 1. Über den Anteil Justins an dieser Traditionslinie vgl. S. 140 ff. u. S. 149 ff.

B. Prüfung der litterarischen Verwandtschaft.

1. Einzelne Stellen.

Sicher ist die Beschränkung auf Annahme geistiger Verwandtschaft geboten an Stellen, wo der Wortlaut ein gänzlich anderer ist, und nur ein Gedanke vorliegt, der sich bei Joh. auch findet, wie R. 3, 2 *ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι* cf. Joh. 14, 19. Eph. 15, 3 mit Joh. 14, 21. Eph. 9 der *σαντρός* als *μηχανή* mit Joh. 12, 32, und eine ganze Reihe wichtiger Einzelheiten, welche wir bereits beim Vergleiche der Gesamtanschauungen eingeordnet haben ¹⁾. Auch der *λόγος*-Name gehört unzweifelhaft hierhin. Ja, hier scheint das völlige Fehlen der johanneischen Formen, der Idee der Schöpfungsvermittlung und die durchaus andersartige Verwendung im Gegensatze zu einer *σιγή* Gottes, endlich der Ersatz des Wortes durch *γνώμη* und *στόμα πατρός* die Bekanntschaft mit dem johanneischen Prologe fast unmöglich zu machen, so gewiss andererseits eine gemeinsame Grundanschauung nicht zu verkennen ist. Um nichts wahrscheinlicher wird die Herkunft des *λόγος* M. 8 aus Joh. 1 dadurch, dass sich in dem folgenden Relativsatze: *ὃς κατὰ πάντα ἐνῆρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν* ein Gedankenanklang an Joh. 8, 29 ²⁾ findet. Denn über den Grad von Ähnlichkeit, den ein solcher von selbst ergiebt, geht die Übereinstimmung der Worte nicht hinaus. Andererseits klingt nun der bei Joh. vorhergehende Vers M. 7, 1 wieder in den Worten: *ὁ κύριος ἄνεν τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνώμενος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων*. Hier ist formell die Ähnlichkeit sehr gering. Da jenes Wort Joh. 8, 28 den Charakter des johanneischen Christus überhaupt sehr ausprägt, so ist eine Beziehung beider Stellen nicht zu leugnen, aber diese eben auf den Besitz eines gleichen Christus-Bildes zu

1) *ὁ θεός μου*. Joh. 20, 28; der Abschluss der Offenb. Chr. in der Erhöhung R. 3 u. Joh. 14, 20; Glaube und Liebe schliessen Sünde aus Eph. 14 u. 1. Joh. 3, 6; der Hass der Welt R. 3 u. Joh. 15, 18; *ἀνέστησεν ἑαυτόν* Sm. 2 mit Joh. 10, 18; *ὁ μόνος υἱός* Rom. inscr. u. d. *μονογενής* (Joh. 1); vgl. Tab. III.

2) Joh. 8, 29: *ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστιν. οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε*; cf. Tab. III a. 4 u. 5.

beschränken; oder es ist anzunehmen, dass hier ein echtes Herrenwort zu Grunde liegt, dessen Überlieferung unabhängig ist von seiner Aufnahme in das 4. Evangelium. Für den Ausdruck *θύρα τοῦ πατρὸς* nimmt auch Holtzmann in Erinnerung an Herm. Vis. 9 an, dass hier nur eine Joh. 10 verwandte Idee zum Ausdrucke kommt. Joh. 10, 7. 8 ist von der Beziehung zum Vater gar nicht die Rede und auch nicht von den alttestamentlichen Frommen. Von diesen abgesehen, würde Joh. 14, 6 dem Gedanken des Ign. noch genauer entsprechen; die Form ist aber dort wieder eine völlig andere. Den Gedanken hat bemerkenswerter Weise auch Mt. 11, 27. P. Eph. 2, 18. 1. Cl. 48, 4. Wir sind hier daher im Gedanken überhaupt auf weiter verbreitetes Gut hingewiesen; die Form klingt allerdings auch besonders an Joh. an. Eine Entlehnung aber aus Joh. 10 ist durch nichts wahrscheinlich gemacht. Besonders wichtig aber ist für unsere Frage R. 7. Zunächst erinnert der Ausdruck *ῥῥωρ ζῶν* für den Geist, der in Ign. spricht, an Joh. 7, 39, wo der Erzähler selbst das „*ῥῥωρ ζῶν*“ in einem Herrenworte auf den Geist deutet. Da er hier so deutlich seine eigene Auslegung von der Mitteilung des genau fixierten Herrenwortes trennt, so ist es wahrscheinlich, dass jene Erklärung Rücksicht nimmt auf einen Streit über die Bedeutung jenes Wortes in der Gemeinde (cf. auch Pol. ad Phil. 7, 1). Wir hätten dann bei Ign. die einfache Anwendung dieser Deutung das führt aber keineswegs auf eine Benutzung von Joh. 7, 38, da dieses Herrenwort gerade als auch sonst bekannt vorausgesetzt, und nun die richtige Erklärung gegeben wird. Deshalb kann es Ign. auch ebensogut kennen ohne das Joh.-Ev., und die Anwendung so kurz machen, weil auch die Deutung ihm so wie Joh. geläufig war. Aber die Beziehung auf jenes Herrenwort braucht auch nicht vorzuliegen. Es besteht ja auch eine Verwandtschaft zu *ῥῥωρ ζῶν* Joh. 4, 11. 14, aber hier ist doch der Sinn ein andrer, der nur in Apok. 21, 6. 22, 11. Just. Dial. 69 u. 114 eine Parallele hat. Bei diesem Vergleiche ist die Beschränkung auf geistige Verwandtschaft noch sicherer. Beweisen lässt sich natürlich aus den zwei Worten überhaupt nichts. Die darauf folgenden Worte geben genau die Vorstellungen und die Symbolik von Joh. 6 wieder. Auch das hat die Stelle mit Joh. 6 gemein, dass eine Anspielung auf die Abendmahlssymbolik benutzt wird zur Veranschaulichung der innigsten Gemeinschaft mit Christus. Zahn

meint, so kurz und undeutlich hätte Ign. garnicht schreiben können, um sich überhaupt verständlich zu machen, wenn die Leser nicht durch Joh. 6, eine Schrift von anerkannter Autorität, vorbereitet waren. — Gewiss ist anzunehmen, dass Ign. auch mit kurzen Ausdrücken — in Rom! — verstanden zu werden glaubte, aber dass diese Voraussetzung bei den Römern durch das Joh.-Ev. hergestellt sein sollte (Zahn), ist selbst bei später Ansetzung unserer Briefe höchst unwahrscheinlich. Man wird eben an einer so erregten Stelle dem Märtyrer überhaupt nicht zu viel Reflexion zutrauen, ob er wohl verstanden werden würde, und daher lieber garnichts schliessen aus dem, was er bei den Lesern voraussetzen durfte oder zu dürfen glaubte. Die Frage bleibt besser darauf beschränkt, ob Ign. selbst jene Worte nur brauchen konnte, wenn er Joh. 6 gelesen hatte. Der Vorstellungskreis ist allerdings fast der gleiche. Auch der Gegensatz zur vergänglichen irdischen Speise ist ein gemeinsamer. Diese heisst aber bei Joh.: *βρωσις ἀπολλυμένη* — bei Ign.: *τροφὴ φθορᾶς*. Der Trank heisst bei Joh. *πόσις*, bei Ign. *πόμα*, und die Hineinziehung der *ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου* und der *ἀγάπη ἄφθαρτος*, die sich im Tode Jesu (*αἷμα*) erwies, liegt dem johanneischen Zusammenhange ganz fern. Bei Joh. ist überdies von dem gegenwärtigen Genusse, bei Ign. von dem zukünftigen, jenseitigen die Rede. Auch haben wir das Himmelsbrot und die jenseitige Mahlzeit mit dem Herrn wieder mit anderen Ausdrücken in der Apok. wiedergefunden, und bei Joh. selbst heisst das Himmelsbrot meist *ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* und nur einmal wie bei Ign. *ἄρτος τοῦ θεοῦ*. Soweit die Stelle indirekt auch für das Abendmahl in Betracht kommt, haben wir *Αἰδ. X (τροφὴ πνευματικὴ)* Barn. 11, 11 (geistiges *φαγεῖν*) und bei Justin *Apol. 66 (σάρξ und αἷμα und εὐχαριστηθεῖσα τροφή)* Parallelen; die total verschiedene Form der Wiedergabe beweist hier überall, dass wohl eine ähnliche Vorstellung wie Joh. 6, aber keine Entlehnung vorliegt. Bei Ign., wo die Gedanken wirklich sehr ähnlich sind, würde man am ehesten ähnlichen Wortlaut erwarten. Wir fragen also: Wie kann Ign. Joh. 6 gelesen haben und sich dann so wenig an die Formen dort anschliessen? so wenig den Reichtum dort benutzen? Das etwas synoptisch klingende *ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου* (cf. *Lc. 8, 14 ἡδοναὶ τοῦ βίου*) könnte fast auf die Vermutung führen, dass die historische Grundlage der Jesusreden von Joh. 6 in einer

der synoptischen Traditionslinie angehörigen Form in den Worten des Ign. wiederklänge. Das würde an der geistigen Verwandtschaft mit Joh. 6 nichts ändern, da die Kombination der älteren historischen Überlieferung mit den eigenen Reflexionen und Gedanken überhaupt für die johanneische Gedankenwelt und auch für Ign. charakteristisch ist. Aber das ist nichts als eine Vermutung, und die Verwandtschaft ist hinlänglich durch Annahme einer gleichen christlichen Geistesart und Anschauungsweise erklärt, deren Existenz ja auch bei der entgegengesetzten Entscheidung feststeht. Schwieriger wird die Frage bei solchen Stellen, wo gar keine religiöse Gedankenverwandtschaft vorliegt, sondern nur ein äusserlicher Anklang an den Erzählungstext des Evg. Hier bleibt, wenn überhaupt eine Beziehung vorliegen muss, nur Kenntnis des vierten Ev. oder die Annahme einer verwandten Tradition übrig; letzteres ist aber etwas sehr Unsicheres. Deshalb haben sich die meisten Gelehrten bei Phld. 7 für die Benutzung von Joh. 3, 8 entschieden. Die Stellen lauten:

Ign. εἰ γὰρ κατὰ σάρκα μέ-
τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ
τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ
θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν
ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ
τὰ κρυπτά ἐλέγχει.

Joh. δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι
ἄνωθεν. τὸ πνεῦμα ὅπου θέ-
λει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ
ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν
ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει·
οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος
ἐκ τοῦ πνεύματος.

Dass der Gedanke ein anderer ist, liegt auf der Hand. Bei Joh. ist zunächst vom Winde die Rede und nur indirekt vom heiligen Geiste, aus dem heraus die Wiedergeburt erfolgt. Der Gegensatz ist eine Wirkung, deren Herkunft jeder Mensch kennt. Bei Ign. ist es der heilige Geist selbst, dessen sichere Selbstgewissheit über seine Herkunft aus Gott betont wird, während die anderen Menschen κατὰ σάρκα irren. Ign. sagt überhaupt etwas ganz Anderes, und das καὶ τὰ κρυπτά ἐλέγχει ist ihm ganz eigentümlich, obgleich es unmittelbar zu dem Vorhergehenden gehört. Die Stelle enthält also weder einen Widerspruch (Schwegler) gegen Joh., noch eine Erweiterung desselben (Zahn), sondern es fehlt, auf den Gedanken gesehen, jede nähere Beziehung. Nur dass der Geist sich unmittelbar kund giebt und

keines Beweises bedarf, sondern diesen in sich selbst trägt, kommt hier wie dort zum Ausdrucke, obgleich bei Joh. dies zunächst von der Thatsache der Wiedergeburt gesagt wird. Diese auf den Beweis verzichtende unmittelbare Geistesgewissheit und Glaubenskraft, die nichts auf äusseres Zeugnis giebt, sondern sich unmittelbar an die Sache selber hält, haben wir z. B. an der Stellung zum A. T. als einen gemeinsamen inneren Charakterzug für Ign. und Joh. festgestellt, der sich garnicht durch Benutzung einzelner Stellen oder einer Schrift aneignen lässt ohne eine wenigstens nebenhergehende gleiche geistige und religiöse Berührung der Denkart. Diese ist daher gewiss auch an dieser Stelle vorhanden, aber die litterarische Beziehung könnte nur eine ganz formelle, gleichsam akustische sein. Dies ist es ja doch auch nur, was uns im ersten Momente an das *πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει* Joh. 3, 8 erinnert, worauf der Gedankenzusammenhang nicht leicht führen würde. Unter diesen Umständen ist es beachtenswert, dass ganz ähnliche Wendungen in ganz anderem Zusammenhange bei Joh. vorkommen (Joh. 8, 14 *οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω!* Joh. 13, 3 *εἰδώς — ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.* 1. Joh. 2, 11 *ὁ μισῶν — οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει*¹⁾). Besonders die erste Stelle ist recht auffallend, da hier genau dasselbe von Christus über sich selbst gesagt wird, was Ign. über den heiligen Geist sagt. Man würde sich viel besser auf diese Stelle berufen als auf Joh. 3, 8. Aber der Unterschied des Subjektes macht auch hier allgemeine geistige Verwandtschaft wahrscheinlicher. Die Gleichheit der Form auf eine johanneische Schulsprache zurückzuführen ist sowohl des rein formellen Charakters wegen unmöglich als auch deshalb, weil Ign. eben sonst gerade nirgends sprachliche Verwandtschaft zeigt. Dagegen ist es möglich, dass eine im dortigen Gebiet allgemein übliche Redeweise in dieser naheliegenden Wendung vorliegt, woran auch Apok. 7, 13 *τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον* und Ign. Eph. 12: *οἶδα τίς εἰμι*

1) Vgl. auch Joh. 7, 27 *τοῦτον οἶδαμεν πόθεν ἐστίν.*

„ 7, 28 *καὶ μὲ οἶδατε πόθεν εἰμί.*

„ 9, 29 *τοῦτον οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν.*

„ 14, 5 *οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις.*

„ 15, 23 *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ἡμᾶς.*

„ 12, 35 *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.*

καὶ τίσιν γράφω teilnehmen würde. Besser noch ist allerdings die auffällige Gleichheit der Form erklärt, wenn ein Herrenwort wie Joh. 8, 14 die Grundlage bildete; die oben angeführten Stellen Joh. 8, 14. 7, 28 würden dann eine Art Variationen desselben sein, wie wir dies bei Joh. so oft haben. Dann brauchte Ign. dieses Wort auch nicht aus dem vierten Evangelium zu haben. Auch ist sehr denkbar, dass Joh. 3 anderweitig in einer dem Ign. verwandteren Form umlief. Hierfür würde sprechen, dass auch die vorhergehenden Worte von der Wiedergeburt uns bei Justin Ap. I, 61, 7. Ps. Clem. Hom. XI, 26 in einer anderen Relation vorliegen, wie W. Bousset¹⁾ nachgewiesen hat. Das sind allerdings nur Möglichkeiten, die nicht strenge bewiesen werden können. Es genügt hier deshalb, festzustellen, dass aus Phld. 7 ein Beweis für die Kenntniss des vierten Evang. nicht entnommen werden kann, ja, dass ein ziemlich grosser Spielraum für eben so wahrscheinliche andere Erklärungen bleibt. — Man hat nun aber schliesslich auch die Art der Erwähnung der Salbung Jesu (Eph. 17) auf Joh. 12 zurückführen zu müssen geglaubt. Weil dort 12, 3 allein erwähnt wird, dass das ganze Haus sich mit Wohlgeruch füllt, soll sich darauf allein das *ἵνα πνέῃ ἐκκλησία ἀφ' αἰσθήσεως* im Gegensatz zur *δυσωδία* der Gegner beziehen können. Wie das Haus von Wohlgeruch erfüllt wird, so auch die Kirche (Zahn, Patr. app. II, z. d. St.). Diese Erklärung verkennt aber ganz den eigentümlich ignatianischen Gedanken, dass die Kirche gerade als Leib des Hauptes an dieser Salbung Teil hat²⁾. Dieses mystische Verhältniss ist für Ign. die Hauptsache. Für diese Auslegung kommt es aber gerade auf die Worte *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* an, welche bei Joh. fehlen, während Mt. 26, 7 f. Mc. 14, 3 f. sie bieten. Danach ist die Beziehung auf das Joh.-Ev. direkt ausgeschlossen.

1) Wilh. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers. Gött. 1891. S. 116. 117.

2) So auch bei Orig. c. Cels. VI. 79 (bei Lightf. z. d. St.) *ἐπεὶ Χρ. κεφαλὴ ἐστὶν τῆς ἐκκλησίας ὥς εἶναι ἐν σῶμα Χριστοῦ καὶ τὴν ἐκκλ. τὸ μέρον ἀπὸ κεφαλῆς καταβέβηκεν.*

2. Benutzung der synoptischen statt der johanneischen Erzählung.

Hat uns bei den bisherigen Stellen die Prüfung nur ergeben, dass eine litterarische Entlehnung anzunehmen durchaus nicht nötig, ja sogar unwahrscheinlich ist, so ist diese letztgenannte Stelle das erste Argument dafür, dass jener weit verbreiteten Annahme sogar erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Denn, warum hat Ign., wenn alle seine johanneischen Gedanken aus dem vierten Ev. stammen, dieses nicht auch hier benutzt? Diese Frage erheischt noch dringender eine Erklärung angesichts von Sm. 3. Dort will Ign. beweisen, dass der Herr auch nach der Auferstehung noch einen Fleischesleib gehabt habe. Hierfür hätte er in der Erzählung Joh. 20, 20. 24 ff. einen guten Beleg gehabt. Statt dessen benutzt er eine uns unbekannte Relation, die kurz den leiblichen Verkehr mit den Jüngern um Petrus berichtet, vielleicht das sogen. *κήρυγμα Πέτρου* (nach Orig. doctrina Petri)¹⁾. Auch das Herausfließen von Wasser und Blut beim Lanzenstiche hätte sich gut gegen die Doketen benutzen lassen. Überall, wo Ign. Anklänge an die evangelische Geschichte hat, ist er sonst Matth. am nächsten, und die Benutzung desselben ist durchaus nicht selten. Besonders deutlich ist die Entlehnung der Motivierung der Taufe Jesu Sm. 1 aus Mt. 3, 15 mit einem dem Ign. ganz fremden Gedanken; ferner Mt. 10, 16 und Pol. 2 in fast wörtlicher Uebereinstimmung; *ὁ χωρῶν χωρεῖτω* Sm. 6 cf. Mt. 18, 13; Eph. 5 vgl. Mt. 18, 19. 20 (die Kraft des Gebets von 2 od. 3); Eph. 6 der Gedanke von Joh. 13, 20 mit Worten aus Mt. 21, 23 ff. und Mt. 10, 40 (*δέχεσθαι* statt *λαμβάνειν*); *φυτεία πατρός* Tr. 11, Phld. 3 aus Mt. 15, 13, wofür sich aus Joh. 15 die Form auch hätte bieten können; zu Eph. 10 vgl. Mt. 5, 44, Lc. 6, 27. 28 (Feindesliebe); zu Eph. 10, 3 *βοτάνη τοῦ διαβόλου* vgl. Mt. 13, 25 ff.; zu Eph. 14, 2 *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ* vgl. Mt. 12, 33; Eph. 16, 2 *πῦρ ἄσβεστον* vgl. Mt. 3, 12, Mc. 9, 45; Phld. 2 *λύκοι ἀξιώπιστοι* vgl. *λύκοι ἄρπαγοι* Mt. 7, 15, dagegen ganz anders *μισθωτός* Joh. 10, 12; Sm. 10 *ἐπαισχύνεσθαι* d. Herrn vgl. Mc. 8, 38; *γοηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος* vgl.

1) Vgl. dazu: v. Dobschütz (Das Kerygma Petri. Leipzig 1893 S. 82 ff.), der der Vermutung, dass Ign. aus mündlicher Tradition geschöpft habe, den Vorzug giebt.

Mt. 26, 41; *πάντων τοὺς νόσους βάσταξε* vgl. Mt. 8, 17; dies sind nicht einmal Erzählungsstoffe, dass man sagen könnte, für diese sei Ign. an die ältere Tradition gewöhnt gewesen. Hätte Ign. nur jene oben geprüften Anklänge an Joh. an wenigen einzelnen Stellen, so könnte man an Zufall denken, dass er nicht noch öfter Spuren einzelner Benutzung hat, oder glauben, johanneische Gedanken hätten ihm ferne gelegen. Nun steht aber Ign. der Gedankenwelt des Evang. sehr nahe. Soll ihn eine gründliche Vertiefung in die Gedanken des Ev. zu solcher Gleichheit der Denkart und religiösen Auffassungsweise geführt haben, so würde es doch das einzig Natürliche sein, dass er es auch sonst benutzt hat, statt sich konsequent an die synoptische Tradition¹⁾ zu halten, deren Christusbild und deren Auffassungsweise überhaupt eine andere ist.

1) Ob unsere jetzigen Evangelien benutzt sind oder nur ihre Vorstufen oder parallele Erscheinungen, bleibt ungewiss. Es ist sehr bemerkenswert, dass fast sämtliche Stellen, die in Betracht kommen, unserm jetzigen Matthäus-Evangelium am nächsten stehen, und zwar grade solchen Versen desselben, welche keine Parallelen in Mc. und Lc. haben, also wahrscheinlich den primären Hauptquellen nicht entstammen. Dies ist der Fall bei Sm. 1, 1 vgl. nur Mth. 3, 15; Pol. 1 vgl. nur Mth. 8, 13; Pol. 2, 2 vgl. nur Mth. 10, 16; Sm. 6, 1 vgl. nur Mth. 19, 12; Eph. 6 *οικοδοσπότης* vgl. nur Mth. 21, 33; Eph. 5, 2 vgl. Mth. 18, 19; Phld. 3. Tr. 11 *φντεία πατρός* vgl. nur Mth. 15, 13; Eph. 10, 3 vgl. Mth. 13, 25; Phld. 2, 2 vgl. nur Mth. 7, 15; M. 10 *ἀλλίσθητε ἐν αὐτῷ* vgl. besser Mth. 5, 13 als Lc. 14, 34; zu Pol. 3. 2 *τοὺς καιροὺς καταμάνθανε* vgl. besser Mth. 16, 3 als Lc. 6, 56; zu Eph. 14, 2 *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ* vgl. besser Mth. 12. 33 + 7, 20 (*ἀπὸ*) als Lc. 6, 44; zu Eph. 16, 2 *πῦρ ἄσβεστον* vgl. ebenso gut Mth. 3, 12 als Lc. 3, 17 u. Mc. 9, 43. 45 (handschriftlich angefochten); zu Pol. 1 *ἡδρασμένην ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον* vgl. ebenso gut Mth. 7, 25 als Lc. 6, 48; — auffällig ist dagegen der Anklang Pol. 2, 1 *καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῆς χάρις σοι οὐκ ἐστίν* nur mit Lc. 6, 32 (anders Mth. 5, 46 vgl. *Αἰδ.* 1, 3 und Evang. sec. Aeg.) und R. 7 *ἡδοῦναι τοῦ βίου τούτου* mit Lc. 8, 14 *ἡδονῶν τοῦ βίου*; Sm. 10, 2 vgl. Lc. 9, 26, Mc. 8, 38; die letzten drei Anklänge sind aber so bedeutungslos, dass sie gegenüber den zahlreichen und deutlichen Berührungen mit dem Matth.-Evang. gar keine Rolle spielen. Es darf also jedenfalls festgestellt werden, dass Ign. keinem andern Evang. so nahe steht als dem kanon. Matth.-Evangelium, und zwar grade dessen singulären Bestandteilen; nirgends ist aber ein Citat genau und Sm. 3 stammt jedenfalls aus einem uns nicht bekannten Evangelium. Sehr ähnlich ist im Ganzen das Verhältnis der *Αἰδ.* zu den Synoptikern (vgl. Harnack, Lehre der 12 Ap. Leipzig 1884 S. 69 ff.). Vielleicht haben Beide ein unserm Matth.-

3. Die Selbständigkeit der Form bei Ignatius.

Man könnte einwenden, dass so gut wie paulinischer Einfluss neben dem des vierten Ev. vorhanden sein dürfte, könne sich auch synoptischer damit kombinieren. Immer müsste man dann annehmen, dass da, wo der Einfluss der Gedanken am stärksten sei, auch die Übereinstimmung in der Form am auffallendsten sein müsste. Aber das Gegenteil ist der Fall. Während wir bei Joh. einige Anklänge finden mit sehr geringer Ähnlichkeit, ja starker Abweichung der Form, sind die Berührungen mit Mth. bes. Sm. 1. Pol. 2. Eph. 5 ausserordentlich genau, während doch die Auffassungsweise so stark verschieden, wie mit Joh. verwandt ist. Diese Verwandtschaft mit Joh. haben wir auch gar nicht aus Einzelheiten erschlossen, sondern aus der Ähnlichkeit der Denkart und Gesamtauffassung. Sieht man aber nun wirklich auf die Einzelheiten, welche uns johanneische Denkweise beweisen halfen, so zeigt sich auch hier in der Mehrzahl der Fälle eine völlige Selbständigkeit in der Form. Viel häufiger als das johanneische Wort *λόγος* (einmal) hat Ign. *γνώμη* und einmal *στόμα ἐν ᾧ ὁ πατήρ ἐλάλησεν; ἔνωσις, ἡνιώμενος ὢν* sind bei Ign. häufig, dem Joh. fremd. Chr. heisst nicht *ἡ ζωή*, sondern *τὸ ζῆν*; auch das *ἀνακεκραμένους* Eph. 5 und das *κραθέντες* Sm. 3 ist ein origineller Ausdruck für die johanneische Mystik. Joh. 1, 5 ist zu vergleichen mit dem *φῶς ἀνεκλάλητον, ἀνόμοιον αὐτοῖς*, welches eine *ταραχή* hervorbringt, aber ohne jede Ähnlichkeit der Form, welche vielmehr etwas an Mth. 2 erinnert. M. 7, 2 steht *προελθόντα* statt des johanneischen *ἐξελθόντα*, *χωρεῖν* statt des johanneischen *ὑπάγειν*. M. 10, 1 steht im Anklänge an 1. Joh. 4, 23 das blossе *τοῦ θεοῦ* statt des johanneischen *ἐκ τοῦ θεοῦ*. R. 3, 3 giebt das *ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* einen johanneischen Gedanken in durchaus origineller Form. Statt *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* heisst es bei Ign. stets *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*¹⁾. Statt *μονογενής* heisst es R. inscr. *μόνος υἱός*

Evang. nahe verwandtes Evang. benutzt. Ign. würde dann zeigen, dass aus diesem Evang. die Zusätze stammen, welche Mth. über den synoptischen Text hinaus hat.

1) Hier ist es Zahn, Ign. v. A. S. 605 unten und Luthardt, Komm. z. Joh.-Ev. I. S. 223 und Der joh. Ursprung des 4. Ev. S. 74 (Leipzig 1874) passiert, den Thatbestand gerade umzudrehen [es stünde bei Joh. *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* und bei Ign. *ἄρχων τοῦ κόσμου τ'*]. Zahn nennt diese

αὐτοῦ. Dazu kommen die Abweichungen, welche wir selbst M. 7, s. R. 7 u. Phld. 7 gefunden haben. Dieselben liessen sich alle schliesslich auch unter gedankenmässiger Benutzung des vierten Evangeliums denken, wenn es des Ign. Art wäre, apostolische Litteratur mit starker Abweichung vom Wortlaute zu benutzen. Nun zeigt sich aber eine starke Benutzung in formeller Beziehung sowohl des 1. Cor.- als Phil.-Briefes. Wo dort eine nahe Berührung überhaupt stattfindet, sind auch die paulinischen Ausdrücke erinnerungsmässig verwendet. Ja, die Verwandtschaft mit dem paulinischen Sprachschatz ist bedeutend grösser als mit dem johanneischen, während der geistige Einfluss des Paulus sehr viel geringer ist. Soll Ign. wirklich eine Fülle von Gedanken, das ganze Chr.-Bild und die ganze Auffassungsweise aus dem vierten Ev. gelernt haben, aber in der Form sich stets an die synoptische Tradition und Paulus gehalten haben? Das ist doch psychologisch kaum denkbar, zumal jede Reflexion über die Art seiner Benutzung den lebhaften Äusserungen der kurzen Gelegenheitsbriefe durchaus fern liegt. Hat also, was nicht zu bezweifeln ist, das vierte Ev. bereits existiert, so hat der Bischof von Antiochien es nicht gekannt, es jedenfalls nicht so gekannt, dass irgendwie seine johanneische Denkweise auf die Lektüre desselben zurückgeführt werden dürfte. Für die Beurteilung der Ähnlichkeiten mit dem Texte und den Gedanken des vierten Evang., durch welche man bisher eine litterarische Benutzung glaubte beweisen zu können, giebt uns schliesslich ein Blick auf die sonstige Benutzung des vierten Ev. im nachapostolischen Zeitalter sehr beachtenswerte Fingerzeige.

4. Das litterarische Verhältnis Justins und der apostolischen Väter zu Johannes im Vergleiche mit dem des Ignatius.

Während sonst eine Berührung johanneischer Gedanken ziemlich selten ist, ist das litterarische Verhältnis Justin's zum vierten Ev. ein sehr ähnliches. Zwar ist die eigentümliche Gedankenwelt Justin's, und vor allem der Gesamtcharakter seiner Auffassungsweise durchaus ein anderer. Sieht man dagegen auf die Elemente, welche Justin aus einem lebendigen Gemeindechristentum fragmentarisch sich angeeignet hat, so finden sich hierbei auch manche

Verschiedenheit eine zutreffende Parallele, was dem Gedanken nach ja zutrifft, der Form nach das Gegenteil ist.

Gedankenanklänge, ja auch einzelne Gleichheiten der Terminologie mit dem Joh.-Ev., nirgends aber Citate oder sichere Benutzung des Wortlautes. Das grosse Material, welches Thoma¹⁾ beibringt, beweist nirgends auch nur mit Wahrscheinlichkeit direkte Entlehnung, und doch sind eine Reihe von Gedanken, Argumentationen und Bildern dem vierten Ev. näher verwandt als dem übrigen N. T. Die evangelische Erzählung ist nie nach Joh. gegeben, sondern immer nach der synoptischen Tradition oder fremden Quellen, gerade wie bei Ign. v. Engelhardt²⁾ hat dies damit erklären wollen, dass Justin das vierte Ev. nur als Lehrschrift benutze, gerade wie die Paulus-Brfe., über deren Benutzung durch Justin sich ähnliche Beobachtungen machen lassen. Mir erscheint die direkte Benutzung der Pl.-Brfe. nicht ganz sicher, die des Joh.-Ev. höchst unwahrscheinlich. Wenn aber auch Joh. und Paul. von Just. benutzt sind, so ergibt sich doch ein bemerkenswerter Unterschied von Ign. Während nämlich formell einzelne Anklänge bei Justin etwas genauer sind als bei Ign., ist die Verwandtschaft der Geistesart wesentlich geringer, und lässt sich natürlich leichter eine formelle Benutzung und Aufnahme einzelner Gedanken ohne tieferes Eindringen in die Gesamtaufassung denken als das umgekehrte. Auch würde sich bei Just. die gleiche Methode für Joh. und Pls. feststellen lassen, während Ign. beide sehr merkwürdig ungleich behandelt hätte. Da nun Just. in Ephesus getauft, auch mit Klein-Asien Fühlung hatte so ist es auch bei ihm sehr wohl möglich, dass er von einer kleinasiatischen Auffassung des Christentumes beeinflusst worden ist und diese Beziehung seine Verwandtschaft mit Joh. vermittelt (cf. auch Loofs. D. Gesch.² § 18, 9), so dass an litterarische Benutzung gar nicht zu denken ist. Wir hätten in ihm dann einen neuen Zeugen für jene „johanneische“ Auffassungsweise und Geistesart, die wir bei Ign., der Apokalypse und keimweise im Epheserbrief gefunden haben. Mag diese Hypothese gegenüber der scheinbar viel einfacheren Annahme litterarischer Abhängigkeit willkürlich erscheinen, so wird sie aufs Beste gestützt durch eine Beobachtung, welche die beigegebene Tabelle III illustrieren

1) Thoma, Justins litter. Verhältnis zu Paulus u. z. Joh.-Ev. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 383—412 und 490 ff.

2) M. v. Engelhardt, Christentum Just. d. M. Erl. 1878. S. 347—352.

soll. Dieselbe stellt auf Grund der Arbeiten von Thoma und Holtzmann¹⁾ und den Registern der gr. Ausgabe der Patr. apost. von Gebhardt — Harnack — Zahn alle Stellen nebeneinander, welche einen Schein von litterarischer Abhängigkeit vom vierten Ev. bei Just., Ign. und den anderen nachapostolischen Schriften ergeben. Daraus folgt die höchst auffallende Thatsache, dass es mit wenigen Ausnahmen immer dieselben Stellen und Gedanken des vierten Ev. sind, welche zum Vergleiche herangezogen werden müssten und von jenen Gelehrten herangezogen worden sind. Man muss dabei mit Ign. anfangen als demjenigen, der bei weitem die meisten Berührungspunkte hat. Von denen, welche er mit Joh. allein hat, betreffen sechs das Verhältnis Jesu zu seinem Vater und acht von zwölf sind formell ganz unjohanneisch. Ganz wenige Parallelen betreffen allein Just. und Joh. Bei Weitem die Mehrzahl trifft bei Beiden zu, und eine nicht geringe Zahl hat auch Parallelen bei den anderen apostolischen Vätern oder ist überhaupt gemeinchristlich. Oft klingt Ign.²⁾, oft Just.³⁾ näher an; aber im Ganzen ist bei Ign. die Gedankenverwandtschaft viel stärker, auch abgesehen davon, dass bei diesem hierin wirklich seine eigene Auffassung zum Ausdrucke kommt, bei Just. mehr aus der Gemeinde ererbtes Gut. Es ist natürlich undenkbar, dass Ign. und Just. aus Zufall so sehr oft auf dieselben Joh.-Stellen anspielen. Wären die Berührungen beweiskräftiger, so müsste man annehmen, dass gerade diese johanneischen Stellen eine Anschauung zum Ausdrucke brächten, die überhaupt in ihnen lebhaft war, wodurch sich dann eine solch' gleiche Auswahl als Folge der geistigen Verwandtschaft erklären liesse. Auf letztere würden wir also jedenfalls geführt. Aber nicht nur hat eine solche Ausflucht etwas sehr Bedenkliches, sondern die Anklänge sind formell so wenig beweisend, dass eine andere Möglichkeit überhaupt nicht vorliegt, als die Annahme, dass unabhängig vom Joh.-Ev. die Gedankenwelt desselben verbreitet und von Einfluss war, und dass Ign. in hohem Masse, Just. zu einem kleinen Teile unter diesem gleichen Einflusse gestanden haben.

1) H. Holtzmann, Verhältnis des Joh. zu Ign. und Polyc. in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877. S. 187—214. Barn. und Joh. ebenda 1871 S. 336 ff. Herm. und Joh. ebenda 1875. S. 40 ff.

2) Ign. klingt näher an: Tab. III b) 2. 3. 9. 11. 14. 21 und a) 1. 4. 5.

3) Just. klingt näher an: Tab. III b) 6. 7. 10. 15. 23.

Dies bestätigt sich uns durch die weitere Beobachtung, dass beim Joh.-Ev. eigentlich nie eine einzelne Stelle in Betracht kommt, sondern immer mehrere, von denen keine im Wortlaut mit Justin oder Ign. übereinstimmt, während der Gedanke derselbe ist. Es sind meist Themata, welche Joh. nach mehreren Seiten variiert, woraus ersichtlich ist, dass die Grundgedanken an und für sich ihm gegeben sind. Besonders bemerkenswert ist dabei, dass Stellen wie 13, 20. 5, 19 u. 8, 28. 29 u. 8, 14, deren Inhalt häufig wiederkehrt, an genannter Stelle sich deutlich vom Kontext abheben und augenscheinlich echte Herrenworte sind in einer uns sonst nicht bekannten Relation, deren Thema dann der Evangelist weiter variiert. Diese könnten auch dem Ign. vorgelegen haben und daraus würden sich die einzigen wörtlichen Anklänge M. 7, 8 u. Phld. 7 am Besten erklären. Auch eine geschichtliche Grundlage von Joh. 6 mag der verwandten Stelle Ign. R. 7 zu Grunde liegen. Eph. 6 dürfte allerdings näher mit Mth. 10, 40 verwandt sein, als mit Joh. 13, 20; aber auch dieses mit seinem *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* ist augenscheinlich eine Variante desselben echten Herrenworts. Dass solche johanneisch gefärbte Herrenworte auch ausserhalb des Joh.-Ev. und unabhängig von diesem in Kurs waren, beweisen Mth. 11, 27, Lc. 10, 22 und ähnliche Stellen; überhaupt kann kein Zweifel sein, dass etwas von dem spezifisch johanneischen Ton den Worten des Herrn selbst eigen war, und solche Sprüche waren wohl die Grundlage für „johanneische“ Gedanken. Andererseits sind mehrere von den in Vergleich gezogenen Joh.-Stellen nur Reflexionen des Evangelisten. Hier fehlt bei Ign. und Justin jeder Anklang des äusseren Wortlautes, während im Gedanken Parallelen aus der Apoc., aus dem paulinischen Eph.-Brf. etc. vorliegen (z. B. Joh. 7, 39, 11, 52. 1, 1. Cap. VI, vgl. Ign., Just., *Αιδ.*). Alles dies kann unsere Auffassung des Verhältnisses des Ign. zu Joh. nur bestätigen. Bei Justin bleibt auch die schwache Möglichkeit, dass er das 4. Ev. doch gelesen hat, aber es sind dann nur ganz wenige Stellen (Tab. III, 6. 7. 8. 17), welche Frucht dieser Lektüre sein könnten, von der seine Verwandtschaft mit Joh. im Ganzen jedenfalls unabhängig ist.

Bei Ign. müssen wir mit Sicherheit bei der Annahme völliger litterarischer Unabhängigkeit, aber starker geistiger Verwandtschaft stehen bleiben. Diese Erscheinung ist nur zu erklären in einer zusammenfassenden Erörterung über die Beziehung des Ing.

zu dem Gedankenkreis der älteren kleinasiatischen Schriftsteller und Theologen überhaupt. Wir verschieben diese Erörterung bis zum Schluss, um zuerst noch das Verhältnis des Ign. zu seinen Zeitgenossen und zur späteren Entwicklung zu skizzieren.

III. Die geschichtliche Bedeutung der ignatianischen Auffassung des Christentumes in seiner Zeit und ihr Verhältnis zur späteren Entwicklung ¹⁾.

A. Ignatius und seine Zeitgenossen.

Die litterarischen Berührungen unserer Briefe mit den Schriften der anderen apostolischen Väter, abgesehen von Polycarps Brief an die Philipper, sind sehr gering (cf. Tab. III, b. c. d.) und beweisen nirgends auch nur annähernd Entlehnungen.²⁾ Ebenso sind Benutzungen der Ignatiusbriefe vor Irenaeus ganz unsicher (Lightfoot I. S. 135 ff.) und von ihm ab bis Eusebius auch nicht allzu reichlich und sich auf einzelne Sätze beschränkend. Erst seit dem 4. Jahrhundert wird Ignatius ein viel benutzter Schriftsteller. Von einer geschichtlichen Bedeutung des Textes unserer Briefe in der alten Kirche vor dieser Zeit kann aber kaum die Rede sein, ist wenigstens für uns nicht kontrollierbar. Anders steht es dagegen mit der geschichtlichen Bedeutung der Auffassung vom Christentum, welche uns in den Briefen repräsentiert ist. Der vorige Abschnitt hat gezeigt, dass Ign. bei aller Eigentümlichkeit doch nicht isoliert gestanden hat, was die Anknüpfung an die vorige Generation und die Fühlung mit älteren Zeitgenossen anlangt, welche auch in Asien lernten und lebten. Was für ein Schatz von diesen Männern der Kirche überliefert wurde,

1) Die in diesem Abschnitte folgenden Ausführungen wollen nur zur Charakteristik des Ign. noch einen letzten Beitrag geben und machen nicht den Anspruch, etwas Vollständiges zu bieten; sie lehnen sich im Wesentlichen an die Lehrbücher der D. Gesch. von Harnack und Loofs an, aus denen auch die Mehrzahl der Citate aus Iren. Dion. Areop. u. A. genommen ist.

2) Was Zahn, I. v. A. S. 616 ff. und Völter a. a. O. S. 37—54 davon vorbringen, ist ganz haltlos und ist durch unsere Tabelle III einfach widerlegt und auf gemeinchristliches Gut reduziert.

tritt aber erst in helleres Licht, wenn wir uns den Unterschied vergegenwärtigen zwischen diesem asiatischen Heidenchristentume des Ign. und den vulgär-christlichen Vorstellungen und Auffassungen, die wir aus den Clem.-Briefen, dem Barn.-Br. und dem „Hirten“ des Herm. kennen. Wir haben bereits im ersten Teile in zahlreichen Einzelheiten auf solche Verschiedenheiten aufmerksam gemacht, sodass wir nur noch kurz die Grundzüge der Vergleichung zu skizzieren brauchen.

Zu der Ausbildung des nachapostolischen Heidenchristentums wirkten zwei Faktoren zusammen: das Erbe aus der Zeit der Apostel, d. h. eines wesentlich noch auf jüdischem Boden wurzelnden Urchristentums, und das Erbe der heidnischen Vergangenheit, d. h. der Besitz griechisch-römischer Bildung und Kultur. Vergleichen wir also verschiedene heidenchristliche Auffassungstypen, so fragt es sich, wo die Kraft des Urchristentums auch in der neuen, an sich der jüdischen gleichberechtigten Form am Besten erhalten, und wo am Meisten bei der Umpflanzung verloren gegangen ist, und welche Elemente des heidnischen Erbes sich fähig erwiesen haben, gesunde Träger des Evangeliums zu werden. Dass Ign. die anderen apostolischen Väter an christlicher Kraft überragt, braucht nicht besonders ausgeführt zu werden. Weil in unseren Briefen die Person Christi wirklich noch im Mittelpunkt steht in lebendiger Glaubensanschauung, und alles auf sie bezogen wird, ist die Möglichkeit der Verflachung schon viel geringer. Darum hat aber griechische Denkart bei Ign. kaum einen kleineren Anteil. Es eignete sich griechische Denkweise auch nicht in gleicher Weise die Form für das neue Evangelium zu werden, ohne dasselbe zu kürzen. So lange ein Grieche nur nach Weisheit und neuer Erkenntnis fragte, konnte er das Evangelium nicht recht verstehen. So lange die Heidenchristen nur nach den Geboten und dem Wege, unvergänglich zu werden, fragten, konnten sie die Religion der Freiheit nicht fassen. Bei diesen beiden Fragen ist aber in der Hauptsache sowohl die Lehre der zwölf Apostel, als der Hirte des Hermas und die Clemenspredigt stehen geblieben. Wir haben Beides auch bei Ign. gefunden, aber zugleich beobachtet, dass das Interesse an der wahren Erkenntnis ihm durchaus untergeordnet ist unter das des sicheren Lebens und Gotteserfassung, und dass die Hoffnung auf Unvergänglichkeit und ewiges Leben auch wesentlich Hoffnung

auf ewige Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist, welche nicht erreicht wird durch gewissenhafte Befolgung einzelner christlicher Gebote, sondern durch ein Leben in Glauben und Liebe bis ans Ende. Es ist auch ein griechisches Interesse, welches Ign. dabei hat: die mystische Erfassung des Ewigen, des Unendlichen, Überzeitlichen, Gottes. Deutlich zeigen sich bei Ign. die Einflüsse jener geistigen Richtung der Kaiserzeit, welche Unvergänglichkeit und mystische Gotteseinigung in den zahllosen Mysterien suchte und selbst in ihren philosophischen Reflexionen diese Sehnsucht überall durchklingen liess.¹⁾ Mit seinen griechischen Zeitgenossen hatte Ign. nach *ἐνωσις θεοῦ*, nach *ἀφθαρσία*, nach *ἐλπίς ζωῆς* gesucht; in der Person Jesu Christi hatte er dieses Höchste gefunden, was er suchte, aber er hatte auch für sich nicht mehr gefunden, als er gesucht hatte. Die Auffassung des Heils ist bei ihm gerade in dem Masse beschränkt, als sein Heilsbedürfnis beschränkt war. Die Wurzeln seiner Anschauung liegen in Beidem, in der griechischen Art seiner Zeit, religiös zu empfinden und zu denken, und in dem wertvollen mit Energie und Innigkeit angeeigneten Erbe der Zeit der ersten Verkündigung des Evangeliums; dass er letzteres nicht ganz verstanden, ist ihm nicht bewusst; vielmehr weiss er sich so sicher im Besitz eines absolut Neuen, dass er arglos Ausdrücke gebraucht und auf das Christentum überträgt, die aus dem griechischen Religionswesen stammten wie z. B. Eph. 12, 2 *συμύσται Παύλου*; R. 3 *καθαρόν φῶς λαβεῖν* (vgl. Anrich. S. 33 Plato Phaedon 250 c. *ἐν ἀγῇ καθαρῇ*), Tr. 7, 2 *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου καθαρὸς ἐστίν* u. Eph. 9 das Bild von der Prozession. Wichtiger als diese einzelnen Berührungen ist aber die Thatsache, dass seine ganze Anschauung auf dem Boden eines platonisch beeinflussten Griechentums wurzelt, während

1) Den Einfluss des antiken Mysterienwesens und der ganzen mit ihm zusammenhängenden Religionsauffassung der Kaiserzeit auf das Christentum hat G. Anrich in überzeugender Weise als einen in der ältern Zeit allgemeinen unbewussten nachgewiesen (Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum v. Lic. G. Anrich. Göttingen 1894). Bei Ign. beschränkt sich die direktere Berührung auf die Neigung, die Heilsthatsachen als *μυστήρια* (Eph. 19) aufzufassen und hinter den geschichtlichen Dingen geheimnisvolle überirdische Vorgänge zu sehen; auch die kultischen Akte, bei denen die Diakonen halfen, heissen Tr. 2, 3 *μυστήρια*. Dazu kommen obengenannte Einzelheiten der Terminologie; vgl. auch S. 88 ff.

z. B. Hermas und 2. Clem. viel stärker von dem stoischen Moralismus beeinflusst waren. Der grössere Idealismus platonischer Anschauungen war für die Annahme des Christentums nach seiner innern Seite vielleicht schon eine bessere Vorbedingung. Jedenfalls war der religiös-mystische Zug, der durch die damalige Zeit ging, eine solche und von ihm war Ign. sicherlich beherrscht, und dieses im eigentlichen Sinne religiöse Bedürfnis bereitete ihn für ein rechtes Verständnis des Christentums ganz anders vor als Philosophie oder Moral. Es ist also nur natürlich, dass derjenige unter den apostolischen Vätern, der gerade von der religiösen Mystik des Griechentums ausging, am Besten das Christentum erfassen konnte. In dieser Legierung verlor das Christentum am Wenigsten sein eigentümliches Gepräge, zumal, wenn wie bei Ign. das Bild Christi unverwundet erhalten blieb und eine verstandene kräftige Überlieferung aus der Zeit des Urchristentums den hellenistischen Einflüssen das Gegengewicht hielt. Nur für das Ergreifen der Erlösung als Rettung aus sündlichem Verderben hatte Ign. wie seine Zeitgenossen kein Verständnis. Sie kennen nur die Befreiung von Tod und satanischen Mächten, und die *μετάνοια* ist nur ein Aufgeben des Irrtums. Bei Herm. sind die Gebote Christi „nicht schwer“ im katholischen Sinne, und er kennt daher schon überverdienstliche Werke; bei Ign. ist das ganze Leben an Gott und Christus gebunden, und die Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus macht alles sarkische Thun pneumatisch. Hierdurch ist ein unmittelbares, enges Band zwischen Religion und Sittlichkeit geknüpft, während bei Herm. nur die Furcht vor Strafe, die Hoffnung auf Leben und die Verantwortung vor der Kirche und ihrem Herrn das Leben innerlich bindet. Auch das Eindringen antisarkischer Askese in der Beurteilung der Ehe ist bei Ign. noch aufgehalten durch die Beschränkung von der Empfehlung der Ehelosigkeit auf eine subjektive Berechtigung aus religiösem Interesse mit Rücksicht auf die Christusgemeinschaft. Wie ihn so einerseits die Mystik vor stärkerer Verflachung bewahrte, so hat sie ihn doch andererseits in Gefahren gebracht, vor denen seine sonst schon viel stärker katholisierenden Zeitgenossen bewahrt blieben. So sehr er nämlich die *ἐλπίς* verachtet, so innig verbindet er doch das Pneumatische und die Erscheinungsform desselben, die *σάρξ*. Beides gehört untrennbar zusammen. Wo nun geschichtlich eine *πνεῦμα* tragende *σάρξ* gegeben war, hatte

das keine Gefahr. Aber bei der Übertragung des Gedankens auf die Kirche, das Abendmahl und auf den himmlischen Christus stellten sich Fehler ein. Wie der Volksglaube in den Mysterien, identifiziert er Symbol und Sache fast völlig und kommt dadurch zu einer im Ausdrucke sehr nahe ans Katholische streifenden Betonung des sinnlichen Darstellungsmittels, z. B. der Elemente der Eucharistie und des kirchlichen Amtes. Wir haben zwar gesehen, dass ihn eigentlich nur das Göttliche, Pneumatische interessiert, aber eben, dass ihm der Besitz desselben so ganz und gar abhängt von dem Verbundensein mit dem Sinnlichen, bringt ihn dem Gedanken so nahe, das Pneumatische mit dem Sarkischen zu identifizieren, so weit er auch zunächst davon entfernt ist. Dieser Gefahr ist erst durch zu scharfe Trennung die gnostische Schule, später durch zu starke Identifikation die ganze alte und spätere katholische Kirche erlegen.

Erklärt sich also der Vorzug des Ign. einerseits daraus, dass er gerade das religiöseste Element des Griechentumes das Gefäss werden lässt für den ererbten Schatz, so hat andererseits die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit seines Christentums zur Folge, dass diejenigen anderen griechischen Elemente, die sich naturgemäss auch noch finden, keinen erheblichen Einfluss bekommen. Hierhin gehören gewisse platonisierende Spekulationen über die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* und den *πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων*, und auch wohl an das Wort *λόγος* sich anknüpfende Gedanken — doch in unseren Briefen ohne Kosmologie; ferner rein eudämonistische Motive in der Ethik und der stoische Grundsatz: *μηδὲν ἐπιθυμεῖν*; schliesslich das philosophische apologetische Interesse, welches die Übereinstimmung der Glaubensvorstellungen mit den geistigen Bewegungen und Erkenntnissen der Zeit sucht, d. h. das eigentlich Dogmatische. In alledem ist Ign. so wenig wie die anderen apostolischen Väter Theoretiker und Theologe. Nur soweit es das praktische Leben des Christentums selbst mit sich bringt, stellt er Reflexionen an zum Schutze gegen Irrlehren; aber selbst in diesem Kampfe ist die eigene unmittelbare Glaubensgewissheit seine Hauptwaffe, und weil es diese ist, so braucht er keine breiten, moralistischen Erörterungen wie Herm., keine typologisch umgedeuteten *ἀρχαῖα* wie Barnabas und keinen grossen exegetischen Apparat bei seinen Ermahnungen (wie 1. Clem.), weil alles eng und unmittelbar mit der Wurzel

des Lebens, der durch Christus gewonnenen Gottesgemeinschaft, verknüpft ist, und weil dieser Christus nicht nur als eine überlieferte Figur, ein göttlicher Lehrer oder vom Himmel gekommenes Geisteswesen vor seinem Auge steht, sondern als eine lebendige, geschichtliche Persönlichkeit. Clem. Rom. hat auch in seiner Paränese die Beziehung auf Gottes und Christi Liebe, auf sein Vorbild und sein Wort, aber mehr als Unterstützung der aneinander gereihten Ermahnungen, nicht als Wurzel und zusammenhaltendes, tragendes Band des Ganzen, und bei Herm. und 2. Clem. ist überhaupt die Aussicht auf Lohn und Furcht vor Strafe das eigentlich Beherrschende. Nur da, wo die religiöse Mystik des Ign. an Übertreibung streift, stellen sich auch sofort die Spuren von fremdem Einflusse ein, sei es durch den Hass gegen die ἱλὴ und die stoische Mahnung *μηδὲν ἐπιθυμεῖν*, sei es durch zu starke Betonung der sarkischen Seite der Kirche, d. h. des kirchlichen Amtes, oder der eucharistischen Darstellung d. h. der sinnlichen Elemente. Aber Ign. ist durchaus noch fern von der isolierten Wertschätzung der *ἐγκράτεια* (Herm.), von der Cyprianschen Auffassung des kirchlichen Amtes und selbst von der *μεταβολή* der Elemente in der Justinschen Eucharistie. Deutlich ist nur der nachapostolische Charakter in der dogmatischen Art und Weise, in welcher auch Ign. die Apostel und ihre *διατάγματα* würdigt und in ehrfurchtvoller Pietät zu ihnen hinaufschaut. Aber auch hier steht er ihrer Zeit nicht nach in der Gewissheit, den heiligen Geist zu besitzen und in seinem Namen zu sprechen. Er hat es noch nöthig, sich darüber zu äussern, dass er nicht die Autorität eines Apostels beanspruche, welche ihm die kleinasiatischen Christen augenscheinlich einräumten.

Die Einfachheit und Unmittelbarkeit des ignatianischen Christentums, die seinen Vorzug bilden, haben jedoch auch eine gewisse Armut zur Folge. Die Heidenchristen, welche die reiche jüdische und alttestamentliche Gedankenwelt sich nur fragmentarisch und oberflächlich aneignen konnten, mussten andererseits mit der Gedankenwelt ihrer Vergangenheit möglichst brechen und behielten dann, was klare Gedanken und tiefere Erkenntnis anbetrifft, nicht viel übrig. Daher rührt die Gedankenarmut der apostolischen Väter, welche den Ersatz in der Kraft des Urchristentums nicht mehr besaßen und doch eigene neue Formen weder schaffen konnten noch zu schaffen sich veranlasst fühlten.

An diesem Mangel hat auch Ignatius Anteil. Aber nicht nur besitzt er dafür noch sehr viel reichere urchristliche Kraft und viel engere Fühlung mit der apostolischen Überlieferung, sondern es zeigen sich bei ihm im Kampfe mit den Doketen bedeutsame Ansätze zu dogmatischer Formulierung, und zwar, seinem Gesamtcharakter gemäss, grade in der Christologie. Es ist nur nicht zu entscheiden, ob Ign. jene Formeln allein aufgestellt oder auf Grund einer schon in der Gemeinde üblichen Ausdrucksweise. Jedoch bleibt das dogmatische Interesse des Bischofs ein durchaus durch die praktische Veranlassung beschränktes, ein innerkirchliches. Gegen die „Welt“ ist er viel zu scharf abgeschlossen, um sich mit ihren Gedanken auseinanderzusetzen. Daraus erklärt sich der grosse Abstand der Gesamtauffassung bei Ign. und Justin, wie auch den anderen Apologeten, obwohl, wie wir gesehen haben, Justin partiell unter dem gleichen Einflusse gestanden haben muss. Der Gottesbegriff ist bei Justin abstrakt-philosophisch, bei Ign. nur persönlich-religiös, ohne jedes kosmische Interesse. Christus ist nicht depotenziierter *δεύτερος θεός*, sondern Gott ganz offenbarend, als *λόγος* nicht *σπερματικός*, sondern *ἀπὸ σιγῆς προελθὼν* d. h. etwas ganz Neues. Die Erlösung ist nicht Entbindung der menschlichen Naturtugenden, sondern reale Befreiung von Tod und Teufel und Erneuerung zu einem neuen Menschen, durch mystische Einigung mit Gott durch Christus. Die Unterschiede in der Ethik sind wesentlich dieselben wie die von Herm. etc. Beweise fürs Christentum kennt Ign. keine anderen als die unmittelbare Glaubensgewissheit und eine Bewahrung von Glauben und Liebe bis in den Tod. Den bei Justin so hochgehaltenen Weissagungsbeweis achtet der Bischof nicht allzu sehr, und ein Interesse für die Aussöhnung mit griechischer Weisheit liegt ihm ganz fern. Demgemäss ist auch nirgends etwas von reflektiertem, philosophischem Einflusse bei Ign. merkbar, während Justin natürlich viel vom Gegner annahm. Da, wo der Bischof mit fremden, judaisirenden und doketischen Elementen in Kampf steht, kämpft er wenig mit Gründen, sondern nur auf Grund der besten Überzeugung, im Besitze der Wahrheit zu sein und diese durch autoritative Selbstbehauptung sich zu erhalten. Aber der Umstand, dass er überhaupt für Reinheit der Lehre zu fechten hat, übt entschieden einen anregenden Einfluss auf ihn aus und führt in Anknüpfung an das apostolische

Erbe zu neuen originellen Reflexionen über die *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*. Nur die mehr naturhafte als psychologisch-ethische Art, in welcher er sich die Erneuerung zur neuen Menschheit denkt, auf Grund der mystischen Einigung mit dem *καινὸς ἄνθρωπος*, welcher die verheissene *ἐνωσις* zunächst in sich selbst darstellt, bedeutet eine Übersetzung der urchristlichen Gedanken ins Griechische. Auf das Ganze gesehen hat aber Ign. den übernationalen, universalen Charakter des Christentums sehr viel treuer bewahrt als seine Zeitgenossen, von denen die einen das Judentum und das A. T. (Barn., auch Just.) und die jüdisch-eschatologische Richtung übermässig stark auf sich einwirken liessen, die anderen über ihre heidnischen Vorstellungen sich nur in Einzelem energisch erheben konnten (d. Moralisten Herm. 1 und 2 Clem. und die Apologeten). Ist damit die ignatianische Auffassung des Christentums als die reichste, reinste und innerlich wertvollste charakterisiert, die aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts uns bekannt ist, und haben wir guten Grund anzunehmen, dass diese Kombination griechischer und johanneischer Mystik, reicher urchristlicher Überlieferung und eines durch Gegensätze angeregten Reflexionsvermögens auch sonst verbreitet und gepflegt war, so muss auch gerade diese Gedankenwelt als die fruchtbarste einen bedeutenden Einfluss auf die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung gehabt haben, auch wenn der Text unserer kleinen Briefe dabei keine wesentliche Rolle gespielt hat.

B. Ignatius und die spätere Entwicklung.

1. Die Ansätze zur nächsten geschichtlichen Weiterbildung.

Dass wir die Fortsetzung dieser Linie nicht bei den Apologeten suchen dürfen, haben wir bereits gesehen. Folgen wir dem Gange der historischen Entwicklung, so verliert sich für uns zunächst die Spur dieser geistigen Strömung in der Kirche auf einige Jahrzehnte ganz, abgesehen von dem, was bei Just. fragmentarisch zu finden ist¹⁾. Es kann deshalb zunächst nur die Frage aufgeworfen werden, ob und in welchem Masse Elemente

1) Was hierbei wesentlich in Betracht kommt, ergibt die Tabelle III, über das Verhältnis zum Joh.-Ev., von selbst.

der ignatianischen Anschauung die Ausbreitung sowohl der marcionitischen als der gnostischen Bewegung günstig vorbereiteten. Ign. selbst kann höchstens den Anfängen „gnostischer“ Bewegungen schon gegenübergestanden haben, denn seine Gegner sind nur Doketen und greifen noch nicht das A. T. selbst, sondern nur den Weissagungsbeweis in Bezug auf Tod und Auferstehung Jesu an.

a) Gnostische Elemente.

Aber in den Anschauungen des Bischofs selbst stecken Elemente, welche sich gnostischen und marcionitischen Ansichten nähern. Von allem wird seine Auffassung von *σάρξ* und *πνεῦμα* hierhin zu rechnen sein, von der wir bereits sagten, dass sie der völligen Trennung beider Sphären gerade so nahe steht wie einer Identifikation, und wenn auch der Gegensatz der *σαρκικοί* und *πνευματικοί* religiös-ethisch zu verstehen ist, so macht sich doch sonst die Neigung bemerkbar, die Heilswirkung physisch vermittelt zu denken. Auch die mythologische Form des Dualismus, welche sich in den gnostischen Systemen voll ausgeprägt hat, ist bei Ign. in der Vorstellung von dem *πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων* und von der Vernichtung des *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦτου*, in der Trennung der Welt Gottes und der Welt des Teufels, in der Unterstellung aller himmlischen Mächte unter die Entscheidung des Erlösungswerks Christi ansatzweise vorhanden. Überhaupt herrscht in dem Kap. 19 u. 20 des ignatianischen Epheserbriefes ein Geist, der in den gnostischen Schulen später zur Herrschaft kam. Feierliches Geheimnis, Hinweis auf überirdische Vorgänge, Bewegung des Alls infolge der Offenbarung Jesu Christi, und dies Alles ausgedrückt in Bildern aus der Himmelswelt. Jesu Christi Person ist bei den Gnostikern ebenso wie bei Ign. der Mittelpunkt des Erlösungsdramas, und zwar eben deshalb, weil die Gottheit in ihm erschaubar und das Pneumatische erreichbar erschienen ist. Für die Aneignung dieses Heils sind die Sakramente auch dem Ign. ein wesentliches Mittel, wenn auch nicht das einzige, und ein Ausdruck, wie „*φάρμακον ἀθανάσιας*“, ist nicht allzuweit von der physisch-magischen Vorstellung der Gnostiker und der späteren Kirche entfernt, obschon wir sahen, dass hier die Annäherung des Ausdrucks stärker ist,

als die Annäherung der im Wesentlichen noch urchristlichen Anschauung. Weiter ist in dieser Richtung bemerkenswert, dass das Zurücktreten aller sinnlichen eschatologischen Züge und der Verzicht auf allegorische und typische Auslegung des Alten Testaments im christlichen Sinne bei Ign. schon ebenso zu beobachten ist, wie später bei den Gnostikern. Dagegen macht sich von besonderer Betonung der *γνώσις* bei Ign. nichts geltend, obwohl seine *ἐννοσις θεοῦ* wohl nicht sehr verschieden war von dem, was man in der *γνώσις* suchte. Auf Grund dieser Berührungen etwa eine direkte Beeinflussung des Ign. durch Anfänge gnostischer Schulen oder Sekten anzunehmen, ist natürlich ganz verfehlt. Soweit überhaupt schon Anfänge einer „gnostischen“ Sonderbewegung im Gegensatz zum kirchlichen Gemeindeglauben vorhanden waren, war Ign. ihr schärfster Gegner. Dagegen zeigt sich deutlich, dass Ign. selbst unter dem Einfluss der eigentümlichen hellenistischen Geistesrichtung jener Zeit gestanden hat, welche in den Gnostikern nur ihre konsequente theoretische Ausprägung gefunden hat. Grade bei ihm zeigt sich aber auch, wie der Glaube an den geschichtlichen Christus, die Erinnerung an die Thatsachen seines Lebens, eine gute Überlieferung aus der Zeit der ersten Verkündigung, eine gesunde Auffassung des neuen sittlichen Ideals, die Überzeugung von dem einen Gott der ganzen Welt, dem Vater Jesu Christi, und das Festhalten am A. T., alle diese Momente zusammen, das Gegengewicht und den Schutz gegen jene hellenistischen Einflüsse gebildet haben. Weil der Kampf erst in den Anfängen ist, so ist die Differenz auch noch weniger gross und wir können in unseren Briefen noch beide Strömungen unvermittelt verbunden sehen, die später stark divergieren. Soweit der Kampf bereits entbrannt ist, tritt Ign. mit Feuereifer für den alten christlichen Glauben gegen Theorien auf, die eigentlich nichts waren, als die richtige theoretische Konsequenz seiner eigenen Grundanschauung, sobald man sein „*οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν*“ in eine Theorie umsetzte. Weil Ign. aber kein wissenschaftlicher Theologe war, und nur in der Liebe zu seinem Herrn wirkliche Konsequenz kannte, verfiel er dieser zu Liebe in eine theologische Inkonssequenz, von der er selbst nichts merkte. Die Lösung des Widerspruchs hätte nur geschehen können durch eine principielle Änderung und Vertiefung der antiken Grundanschauung vom Wesen Gottes und vom Wesen des Verhält-

nisses der Menschen zu ihm. Zu solcher Lösung waren wohl weder dem Ign. noch seinen Zeitgenossen griechischer Bildung die geschichtlichen Bedingungen gegeben.

b) Marcion.

Ein besonderes Interesse darf noch ein Vergleich des Ign. mit Marcion beanspruchen. Zunächst scheinen allerdings seine Gegner und nicht der grimmige Feind der Doketen mit jenem Häretiker verwandte Züge zu haben. Die Verbindung von Doketismus und einer ihm günstigen Auslegung der Propheten erscheint als ein direkter Ansatz zu den marcionitischen Bestrebungen. Das Eintreten für den Glauben an den Einen Gott, den schon die Propheten verkündet und der sich endgültig durch seinen Sohn offenbart hat, die Betonung des wahren Leidens und der wahren fleischlichen Auferstehung Christi könnten direkte Thesen gegen marcionitische Behauptungen sein. Aber es fehlt hier nicht nur an allen speziellen Zügen der Kontroverse, vor Allem der Ablehnung der Trennung beider Testamente, sondern die Annahme, dass Ign. es mit den Anfängen der marcionitischen Bewegung zu thun habe, ist auch dadurch unmöglich gemacht, dass er selbst, ähnlich wie Marcion, gegen Judaismus eifert. Wir stehen sicherlich noch geraume Zeit vor dem Beginn der marcionitischen Bewegung; da ist es nun äusserst interessant zu beobachten, dass in den Anschauungen des Ign. für die Auffassung des Marcion ebenso gut Keime liegen, als für die katholische Entwicklung. So finden wir bei Marcion später dasselbe Schwanken zwischen einer modalistischen religiösen Identifikation von Christus und dem geoffenbarten Gott und einer Auseinanderhaltung von Vater und Sohn, wie schon bei Ign. Ein Spruch, wie Lc. 10, 22, der sicher im Evangelium des Marcion einer der wichtigsten war, entstammt ganz der johanneischen, ignatianischen Gedankenwelt, und das völlige Zurücktreten aller kosmischen Gottesprädikate hinter dem einen Namen „Vater Jesu Christi“, die Idee von der *σιγή* und *ἡσυχία* des *ἀόρατος* und *ἀγέννητος* *θεός* vor seiner Offenbarung durch Christus und die starke Betonung der *καινότης* seiner Erscheinung sind bei Ign. unverkennbare Parallelen zu den Grundgedanken Marcions. Nur Ign. und Marcion haben im 2. Jahrhundert mit religiöser Energie

Alles an Jesus Christus gemessen und seine Person als Massstab aller Beurtheilung gemacht und haben deshalb Beide die universale Bedeutung des Evangeliums und seine principielle Freiheit im Gegensatz zur alttestamentlichen Religion erkannt. Vor den Übertreibungen und Gewaltsamkeiten des Marcion ist Ign. bewahrt geblieben durch eine engere Föhlung mit der geschichtlichen urchristlichen Überlieferung und infolgedessen durch seine Ablehnung des Doketismus und sein Festhalten an den auch von Christo beglaubigten Propheten. Ohne diese Föhlung mit den Erinnerungen der ersten Christenheit hätte auch Ign. es vermocht, um Christi willen sich über ἀρχαῖα d. h. heilige Schriften hinwegzusetzen, wie Marcion es gethan. Den Mangel an apologetischem Interesse, das Fehlen allegorischer Schriftbenutzung teilt Marcion noch mit ihm. Über die Ansätze zum Dualismus, welche sich bei Ign. finden, gilt das beim Vergleich mit dem Gnosticismus Gesagte. Scharf entgegengesetzt ist die Stellung Beider zur Askese. Den Streit, ob Furcht oder Liebe im Christentum die Herrschaft haben solle, welchen Ign. mit dem „ἐν τῶν δύο μόνον ἐν Ἰησ. Χρ. εὐρεθῆναι“ schlichtet, hat Marcion einseitig zu Gunsten der Liebe entschieden und einen geschichtlichen Dualismus daraus gemacht. Überall sehen wir also, wie bei Marcion zur durchbrechenden Konsequenz und Entscheidung kommt, was bei Ign. principiell vorbereitet mit unbewussten und unvermittelten Gegensätzen schon vorhanden ist. Wir haben ein Recht, zwischen der Anschauung des Ign. und der Bewegung des Marcion einen unmittelbarerem geschichtlichen Zusammenhang zu vermuten, als mit den eigentlichen gnostischen Bewegungen. Waren die Anschauungen des Ign. weiter verbreitet und erhielten sich dieselben noch bis zu der Zeit, wo die geschichtliche Erinnerung erloschen und die persönliche Föhlung mit dem Urchristentum verloren gegangen war, so bedurfte es nur einer energischen religiösen Persönlichkeit, um das lockere Band mit dem A. T. zu zerreißen, aus der griechischen Anschauung vom Wesen des Göttlichen und Menschlichen, Geistigen und Fleischlichen auch in der Christologie die noch zurückgehaltene Konsequenz zu ziehen, und so aus dem ignatianischen ein marcionitisches Christentum zu machen. Der Rückgang auf Paulus war dem Marcion der einzig mögliche Ersatz für den Verlust der geschichtlichen Erinnerung und der unmittelbaren Glaubensgewissheit der en-

thusiastischen Zeit. Soweit Ign. schon einen solchen Ersatz bedurfte, besass er ihn nur in der griechischen religiösen Mystik.

c) Irenaeus.

Ihre eigentliche Weiterbildung aber findet die Anschauung des Bischofs, der solches Gewicht auf die Einheit mit der Kirche Christi und der Apostel legt, nicht in solchen häretischen Bewegungen, sondern in der Theologie der antignostischen Väter, vor Allem der des Irenaeus. Bei ihm finden sich zuerst wichtige Grundzüge der ignatianischen Gedankenwelt in unverkennbarem Zusammenhange wieder. Das Theologumenon von der *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*, welches Ign. im Anschlusse an den paulinischen Eph.-Br. aufgestellt hat, hat Irenaeus augenscheinlich aus der kleinasiatischen Kirche aufgenommen und dann weiter ausgestaltet¹⁾. Es findet bei Irenaeus in ausgeführter theologischer Weise dieselbe Verknüpfung der griechischen Auffassung des Heilsgutes mit urchristlichen Gedanken statt, wie in noch ursprünglicherer, einfacherer Art bei Ign. Gemeinsam ist auch der christocentrische Charakter der Gedankenwelt, und die realistisch-mystische Auffassung der Erlösung. Dieselbe knüpft sich unmittelbar an die Gesamtanschauung der Person Christi, ohne dass die besondere Bedeutung von Tod und Auferstehung ganz in den Hintergrund tritt. Vollzogen ist die Erlösung dadurch, dass Gott im Menschen sich geoffenbart und sich mit ihm geeint hat und in Chr. urbildlich die *ἐνωσις πνευματικὴ καὶ σαρκική* realisiert ist. Es fällt deshalb bei beiden ein sehr starker Accent auf die Menschheit Jesu und die Realität seines Fleisches und Todes, und es finden sich sehr ähnliche Formeln, welche die göttliche und menschliche Seite einander gegenüberstellen²⁾.

1) Cf. auch schon Just. *σύνταγμα* adv. Marcion. bei Irenaeus IV, 11, 2 (nach der Harwey'schen Ausgabe) ab uno Deo, qui etc. unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semetipsum recapitulans. Dial. 100 bei Otto. II, 358 (vgl. Loofs, D. Gesch. 18, 9).

2) Iren. III, 17, 6 invisibilis visibilis factus est et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et Verbum homo universa in semetipsum recapitulans; cf. dgl. Melito fragm. 13 mit Pol. 3. Eph. 6; vgl. auch Iren. III, 19, 6 *ἤνωσε οὖν καθὼς προέφαιμεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ* u. s. f.

Jedoch ist die Bedeutung dieser Gegenüberstellung nur insoweit dieselbe, als Irenaeus mit der Betonung der Menschheit Jesu auch eine Polemik gegen Doketen verbindet. Der Hauptgedanke des Irenaeus aber, dass, um die Mitteilung der ἀφθαρσία möglich zu machen¹⁾, eine Einigung von Gott und Menschheit notwendig ist, liegt bei Ign. nur implicite vor, denn die Frage: cur deus homo hat er sich noch nicht gestellt. Er hat Gott in seinem Offenbarer Christus erfasst, und verteidigt gegen doketische Angriffe die wirkliche scheinlose Geschichtlichkeit dieser Offenbarung. „Mensch“ ist dem Ign. nicht in erster Linie Gattungsbegriff wie dem Irenaeus, sondern die an die thatsächliche geschichtliche Überlieferung sich anschliessende Form für die Betonung der scheinlosen Wirklichkeit. Irenaeus steht einer „Zweinaturenlehre“ schon bedeutend näher als Ign. Deshalb fehlen letzterem auch alle Adam-Christus-Spekulationen und sein: τέλειος ἄνθρωπος weist mehr auf das erreichte Ideal des Menschen am Schlusse der Entwicklung als auf eine uranfängliche Bestimmung. Die ἐνότης θεοῦ καὶ ἡμῶν, ja überhaupt die mystische Einheit ist erst durch den religiösen Glauben und unter Voraussetzung der Liebe gegeben, also nur in der Kirche, nicht aber schon in der vorchristlichen Menschheit. Irenaeus hat bezüglich der Rücksicht auf die vorchristliche Heilsgeschichte mehr von Paulus angenommen und hat Christus auch zum Mittelpunkt der vergangenen Geschichte der Menschheit von Anfang an gemacht, während Ign. dabei stehen bleibt, eine vom Christus-Geist beseelte Frömmigkeit der Propheten anzuerkennen und zugleich die absolute Neuheit des Christentums zu betonen. Immerhin liegen bei ihm in dem Gedanken an die οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον und in der Hoffnung, die sich in dem Worte: „ἄνθρωπος ἔσομαι“ ausdrückt, deutliche Ansätze zu der Adam-Christus-Spekulation des Irenaeus. Leicht lässt sich diese an die noch unentwickelten Gedanken des Ign. anknüpfen. Einzelne Thatsachen des Lebens Jesu zieht Iren. im Zusammenhang seiner Rekapitulationstheorie viel häufiger heran, als Ign.; und doch hat letzterer augenscheinlich ein menschlicheres und geschichtlicheres Bild

1) Cf. bes. Iren. III, 19, 6 εἰ μὴ συννηνῶθῃ ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθῃ μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ign. dagegen sagt: ἐνότης θεοῦ καὶ ἡμῶν ohne Betonung der allgem. Gattung „Mensch“.

vom Herrn, als der altkatholische Vater, dem die einzelnen Züge des Lebens Jesu nur zum Beweis der Konstitution Christi dienen, während Ign. gegen die Doketen sie zwar zur Verteidigung verwendet, aber zugleich den religiösen und sittlichen Charakter Jesu Christi zu würdigen versteht. Wenn Iren. die Heilsveranstaltungen Gottes in mystisch-dramatischer Weise als Sieg Gottes über seinen alten Gegner, den Teufel, als Vernichtung des Todes und Beschaffung des Lebens ansieht, ohne die Sündenvergebung und die innere Erneuerung der Herzen zu berücksichtigen, so gleicht ihm Ign. auch schon hierin. Dagegen ist das positive Heilsgut bei Ign. nicht wie bei Irenaeus eine Vergeltung des Menschen und „der Menschheit“, sondern individueller und religiöser ein *θεοῦ ἐπιτυχάνειν* und *ἐνωθῆναι*. Das mystische Element ist bei Ign. noch stärker, das moralistische und intellektualistische, sowie die naturhafte Auffassung der geistigen Dinge noch geringer.

Eine wichtige Übereinstimmung aber liegt wiederum darin, dass Beiden das letzte Gesamtziel der Erlösung die Sammlung der neuen Menschheit in eine mystische Einheit, die Kirche, ist, in welche auch die himmlischen Mächte, die an Christi Blut glauben, eingeschlossen sind ¹⁾. Es sind also gerade die christologischen und soteriologischen Hauptgedanken des Irenaeus, welche sich als eine Ausgestaltung der ignatianischen Anschauungen darstellen.

Es darf aber nicht übersehen werden, dass sich bei Irenaeus noch apologetische und antignostische Einflüsse geltend machen, von welchen bei Ign. noch nichts zu spüren ist.

Es scheinen mir im Wesentlichen folgende Punkte zu sein, durch welche sich Irenaeus charakteristisch von Ign. unterscheidet:

A. Unter dem Einflusse des Gnostizismus:

1. Die Entwicklung der einfachen Glaubensgedanken zu einer Theologie überhaupt, welche bei Ign. nur da bemerkbar wird, wo auch er schon gegen Doketen zu kämpfen hat.

1) Iren. III, 17, 6 *uti sicut in coelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est verbum Dei, sic et invisibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput ecclesiae, universa ad semetipsum habeat apto in tempore.*

2. Die Auffassung der Person Christi nicht nur als Mittelpunkt des Glaubens und der Kirche, sondern auch als Mittelpunkt einer Geschichte der Menschheit von Anfang an.
 3. Demgemäss die Konstruktion einer Heilsgeschichte unter der Idee einer ἀνακεφαλαίωσις (vgl. schon Ansätze bei Justin).
 4. Die physische Auffassung von Heilsvermittlung ist noch viel stärker ausgeprägt, besonders beim Abendmahl ¹⁾.
 5. Spekulativ-kosmologische Erörterungen.
 6. Typische Erklärung und reiche Ausbeutung des A. T. und Milderung des Anti-Judaismus.
 7. Gebrauch der neutestamentlichen Schriften und der apostolischen Tradition zum Beweise.
 8. Die Aufnahme der urchristlichen (jüd.) Eschatologie.
- B. Unter dem Einflusse der Apologetik:
1. Im Gottesbegriffe herrscht bei Irenaeus das kosmologische, bei Ign. noch das rein soteriologische Interesse vor.
 2. Der religiöse Modalismus ²⁾ in der Christologie ist bei Irenaeus stärker als bei Ign. beeinträchtigt durch die an den λόγος-Begriff sich anknüpfenden Gedankenreihen, welche zu dem „δεύτερος θεός“ hinneigen.
 3. Die Betonung des freien Willens des Menschen, der sich sein Heil schafft, tritt viel stärker hervor, als bei Ign. und demgemäss herrscht die moralistisch-katholische Auffassung des christlichen Lebens vor.

Trotz dieser Verschiedenheiten ist die Verwandtschaft der Grundgedanken des Irenaeus mit denen des Ign. so gross, dass man an einem direkteren geschichtlichen Zusammenhange beider Ideenkreise nicht wird zweifeln dürfen, wenn man auch darauf verzichten muss, eine Traditionslinie an bestimmten Personen nachzuweisen. Auf die dogmengeschichtliche, geistige Entwicke-

1) Cf. bes. Iren. V, 2, 2. Dagegen ganz ignatianisch IV, 31, 4 ἐνωσις σαρκός καὶ πνεύματος.

2) Ganz die Gedanken des Ign. giebt die Formel des Irenaeus wieder: IV, 11, 4 omnes viderunt in filio patrem, invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius.

lung im Ganzen gesehen, ist die Linie Johannes-Ign.-Irenaeus viel deutlicher gezeichnet als die durch äussere Zeugnisse beglaubigte Johannes-Polycarp-Irenäus. Zugleich aber ist hierdurch auch die Schranke gekennzeichnet für die Verwertung einer solchen Linie überhaupt. Es sind nur eine Reihe geistiger Eigentümlichkeiten und christologischer und soteriologischer Ideen, die sich vererbt haben, während von einer geschichtlichen Tradition über Ereignisse, Persönlichkeiten und Verhältnisse wenig zu merken ist. Keinesfalls darf, obgleich Irenaeus ausser dem Röm.-Brf. auch die beiden anderen kleinen Briefe¹⁾ gekannt haben kann, die Verwandtschaft auf Benutzung unserer Texte allein zurückgeführt werden. Sie muss kirchlich vermittelt sein, wobei natürlich die Briefe des Ign. auch einen Einfluss haben können, wenn auch schwerlich einen direkten.

2. Anticipationen der spätern Entwicklung.

a) Christologie und Heilsauffassung.

α) Melito, Ep. ad Diogn.

Eine Fortwirkung dieser Theologie können wir, abgesehen von dem allgemeinen Einflusse des Irenaeus, fragmentarisch auch noch weiterhin verfolgen. Nicht nur hat Melito einen Teil dieser Gedankenreihen geteilt (vgl. Loofs, § 21, 2), sondern auch der Brief an Diognet zeigt in seiner Betonung der Liebe Gottes und in seiner Beurteilung des A.T. auffallende geistige Verwandtschaft mit Ign.

β) Der theoretische Modalismus.

Sein religiöser Modalismus ist später von den Patripassianern in einen durchgeführten theoretischen Modalismus umgewandelt

1) Lightfoot I. S. 143 u. 340 vergleicht noch Iren. III, 11, 8 mit Eph. 17 (*πνεῖν ἀφ' ὁρασίαν*); IV, 52, 2 mit Tr. 10, Sm. 2 (*αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες*); Iren. III, 2, 2 mit Sm. 4. Dazu Zahn, I. v. A. S. 515. 516: Iren. I, 1, 6 (*αἰχμαλωτίζουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας* mit Phil. 2. Eph. 17); Iren. III, 4, 1 *devitare* = *ἐκκλίνειν* mit Eph. 7; und *concludentes aures* = *βύσαντες τὰ ὦτα* Eph. 8; Iren. II, 32, 2 (*mortem et ignorantiam destruxit*) vgl. mit Eph. 19, Tr. 4; II, 31, 4 (Abendmahl) vgl. mit Sm. 7; Iren. IV, 5, 6 (Der Geist der alttest. Proph.) mit M. 8; Iren. I, 25, 2 mit Tr. 6 (todbringendes Gift). Eine litterarische Entlehnung beweist jedoch keine dieser Stellen mit irgendwelcher Sicherheit, dagegen ist die Ähnlichkeit der Gedanken ganz offenbar.

worden, für welchen Noet sich einer sehr an Ign. anklingenden Formel¹⁾ bedient.

γ) Methodius (der realistisch-mystische Erlösungsbegriff).

Der Einfluss der irenäischen Auffassung der Erlösung ist in späterer Zeit bei Methodius besonders deutlich. Er fasst die Erlösung als Verklärung des Leiblichen und Vereinigung mit Gott, bildet aber gerade die Adam-Christus-Spekulation weiter aus, die Irenaeus über Ign. hinaus hat. An diesen erinnert aber doch Methodius, insofern, als er die Erlösung an die Konstitution Christi anknüpft und den asketischen Zug, den Ign. nur erst in dem Ausdruck *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς κυρίου* zeigt, ganz ausgebildet hat. Hier wird wieder recht deutlich, wie stark Ign. die Entwicklung in der griechischen Kirche antizipiert. Dies hinsichtlich der Christologie und Heilsauffassung noch an andern Beispielen näher auszuführen, würde aber Wiederholungen veranlassen von dem, was wir über den Einfluss des Hellenismus auf Ign. bereits oft ausgeführt.

b) Begriff der Kirche.

α) Cyprian.

In dem anderen Hauptstücke der ignatianischen Anschauung neben der Christologie, seinen Ideen von der christlichen Kirche, bestätigt sich ebenfalls die Beobachtung merkwürdiger Anticipationen. Dass seine Stellung durchaus noch nicht die katholische ist, haben wir gesehen. Aber seine Auffassung hat in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit ihre Weiterbildung nicht etwa bei Cyprian. Dies kann nur insofern gesagt werden, als Cyprian, durch einen Notstand der Kirche angeregt, auf Grund des bestehenden Vorranges der Bischöfe die Theorie von ihrem göttlichen Rechte zum notwendigen Glaubenssatze erhebt, und dem analog schon Ign. in einer Zeit der Not auf Grund der schon bestehenden monarchischen Organisation um des Friedens und der Einheit willen den Zusammenschluss um den Bischof von allen Gläubigen fordert. Aber von einem *ius divinum*, von „recht-

1) Cf. Loofs, D. Gesch. § 27, 3b: bei Hippol. Philos. X, 27: *τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅτι μὴ ὁράται, ὁρατὸν δὲ ὅταν ὁράται· ἀγέννητον ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δὲ ὅταν γεννᾶται, ἐκ παρθένου* u. s. w.

Texte u. Untersuchungen XII, 3.

licher“ Succession und „Institution“ ist bei Ign. keine Spur zu finden, sondern bei ihm liegt die Begründung, soweit sie eine die Gläubigen bindende ist, in dem Glauben an die himmlische Kirche, die mystische Einheit mit Christus, welche in jeder Einzelgemeinde ihr sarkisches Abbild haben soll¹⁾. Insofern Ign. eine Analogie sieht auch in der Organisation der himmlischen und der irdischen Kirche, zeigt er Ansätze zu einem mystischen System. Ein solches ist aber weder im Occident noch im Orient in der nächsten Folgezeit ausgebildet worden. Nur wurden die Prädikate der himmlischen Kirche seit Cyprian auch im Orient einfach auf die empirische Kirche und ihre Vertreter übertragen, eine Verschmelzung von Idee und Erscheinung, welche bei Ign. noch nicht einmal für die Einzelgemeinden vollzogen ist.

β) Pseudodionysius.

Voll ausgebildet finden wir ein System kirchlicher Mystik erst bei Pseudodionysius Areopagita. Vorher finden sich bei Chrysostomus Ansätze dazu. Wenigstens fasst dieser den irdischen Priesterdienst direkt als einen Dienst im Himmel²⁾ auf. Besonders deutlich ist eine Stelle in den im vierten Jahrhundert interpolierten Ign.-Briefen, welche direkt als Mittelglied zwischen Ign. und dem Areopagiten betrachtet werden muss³⁾. Blickt man von dessen Standpunkt aus, also ungefähr vom Abschlusse der griechischen Entwicklung, auf Ign. zurück, so zeigt sich deutlich, wie die Gedanken des antiochenischen Bischofs der ganzen Entwicklung vorgegriffen haben, und wie die religiöse Auffassung des Griechen wesentlich die seine geblieben ist. Man würde das

1) Hier offenbart sich also der morgenländische spekulativ-religiöse Gedanke des Ign. im Gegensatze zu der römisch-abendländischen formaljuristischen Geistesart.

2) Cf. Joh. Chrysost. *περὶ ἱεροσύνης* III, 4: ἡ γὰρ ἱεροσύνη τελεῖται μὲν ἐπὶ τῆς γῆς, τάξιν δὲ ἐπουρανίων ἔχει πραγμάτων. αὐτὸς ὁ παράκλητος ταύτην διατάξαι ἀκολουθίαν καὶ ἔτι μένοντος ἐν σαρκὶ τὴν τῶν ἀγγέλων ἔπεισε φαντάζεσθαι διακονίαν, διὸ χρὴ τὸν ἱερομένον ὥσπερ ἐν αὐτοῖς ἐστῶτα τοῖς οὐρανοῖς μεταξὺ τῶν δυνάμεων ἐκείνων οὕτως εἶναι καθαρὸν und alles folgende, wo die Vermittlung als zum Heile notwendig gepriesen wird.

3) ad Tr. 7: τί δὲ πρεσβυτέριον ἄλλ' ἢ σύστημα ἱερὸν, σύμβουλοι καὶ συνεδρεῖνται τοῦ ἐπισκόπου; τί δὲ διάκονοι ἄλλ' ἢ μιμηταὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, λειτουργοῦντες αὐτῷ λειτουργίαν καθαρὰν καὶ ἁμωμον.

auch an vielen mittleren Punkten der Entwicklung, bei Marcell v. Ancyra, Athanasius u. A. konstatieren können, aber es tritt dies bei dem Mystiker besonders hervor, weil die Anschauung des Ign. auch eine mystische ist. Der Grundgedanke des Ign., dass letztlich alles auf *ἔνωσις θεοῦ σαρκική τε καὶ πνευματική* hinauskomme, ist auch der des Areopagiten ¹⁾. Wie bei diesem sich himmlische und kirchliche Hierarchie gegenüberstehen, von welchen die letztere nur die Darstellung der ersteren ist, so stehen sich bei Ign. die katholische Gesamtkirche und die empirische Einzelgemeinde gegenüber. Die Ausbildung einer analogen Stufenreihe in beiden Teilen des Ganzen, wie sie Pseudodionysius hat, ist nur undeutlich bei Ign. begonnen, sofern der Reihe Gott-Chr.-Apostel die irdische Bischof-Presbyter-Gemeinde gegenübersteht, und zwar so, dass Gott und Chr. wechselnd dem Bischofe, die Apostel aber den Presbytern und der Gemeinde entsprechen. Bischof und Presbyter sind aber noch in keiner Beziehung als Mittelspersonen zwischen Gott und die Menschen getreten. Dagegen erinnert bei Ign. an die himmlische Hierarchie des Areopagiten auch der Umstand, dass die himmlischen *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* in die Einheit der Gläubigen eingeschlossen sein sollen. Sehr verwandt ist ferner die Auffassung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem, Symbol und himmlischer Realität bei beiden. Der Satz des Ign. *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν* ist ganz im Sinne des Areopagiten, nur dass dieser das Irdische überhaupt nicht als volle Wirklichkeit anerkennt. Aber hier wie dort ist es Träger des Göttlichen, dessen Transcendenz bei aller Verknüpfung unverletzt bleibt. Die Vereinigung beider Elemente und deren Heilswirkung ist sowohl religiös-ethisch als physisch vorgestellt. Bei Ign. überwiegt Ersteres, beim Areopagiten sehr stark Letzteres. Demgemäss entspricht in der Auffassung des christlichen Lebens der *ἀφομοίωσις* und *ἔνωσις* des Einen, Glaube und Liebe (in *ὁμοίθεια* und *μίμησις θεοῦ*), welche *εἰς θεόν* hinauf führen (cf. Eph. 9), beim Anderen. Solche *ἔνωσις*, welche auch in der Eucharistie, diesem *φάρμακον ἀθανασίας*, sich darbietet, ist nur Folge und Nachbildung derjenigen, welche zuerst durch die Menschwerdung von Jes. Chr. realisiert worden ist, wodurch das Ewige zeitlich, das Unsichtbare sichtbar geworden ist

2) Coel. hier. III, 2 *ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις*.

(cf. bes. eccl. hierar. III, 13). Diese Offenbarung Gottes im Menschen war gewissermassen auch eine Verhüllung des Göttlichen, denn das Wesen Chr. wurde nach seiner Erhöhung zum Vater deutlicher offenbar (Ign. R. 3). Schliesslich bleibt doch alles ein *μυστήριον*¹⁾. Die Anwendung und Ausgestaltung dieser gemeinsamen Grundgedanken ist, obgleich sich auch im Ausdrucke eine Reihe von Ähnlichkeiten beobachten lassen²⁾, doch so verschieden, wie die einfache religiöse Kontemplation des apostolischen Vaters von der durchgebildeten griechischen Kirchenlehre am Ende ihrer Entwicklung. In dogmatischer Beziehung verbietet sich jeder Vergleich, da bei Ign. nur eben die ersten Ansätze zu einer dogmatischen Christologie sichtbar sind.

Aber die religiöse Auffassungsweise, welche die griechische Kirche vom Evangelium hat, lässt sich vielleicht nirgends besser studieren als bei Ign., wo sie im Ganzen noch von jeder dogmatischen Umkleidung frei ist. Die Briefe des antiochenischen Bischofs können als die klassische älteste Urkunde des griechischen Christentums gelten, und seit dem 4. Jahrhundert wurden sie — wenn auch bald in verfälschter Relation — als klassische Urkunde geschätzt³⁾. Dass man dies allein von Ign., nicht aber — oder nur sehr partiell — von den anderen nachapostolischen Vätern sagen darf, liegt daran, dass allein bei ihm Jesus Chr. wirklich in der Mitte seiner ganzen Anschauung steht, und sich dieser innerlichste Kernpunkt des Christentums gerade mit dem religiösen Bedürfnisse und dem religiösen Besitze des Griechen-

1) Cf. de div. nomine II, 7 *ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνώσιν*.

2) Cf. z. B. bei beiden sehr häufige Zusammensetzungen mit *θεός*.

3) Vorliegende Ausführungen hatte ich, mit Ausnahme des letzten Zusatzes, geschrieben, ehe ich in Harnacks Althristl. Litteraturgesch. Einleitung S. XLII die merkwürdige Beobachtung las, dass die byzantinische Kirche nur dem Ignatius und dem Pseudodionysius das Vertrauen geschenkt, sie ohne dogmatischen Anstoss abzuschreiben und der Nachwelt zu überliefern. Diese Thatsache ist nicht nur für die Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur, sondern auch für die Charakteristik der ignatianischen Briefe von Wichtigkeit. Sie zeigt, dass Ign. wirklich den religiösen Inhalt griechischen Christentums klassisch ausgesprochen hat und doch zugleich aller fixierten Lehrausbildung noch fern genug stand, um späterhin — selbst in verfälschter Form noch — über den Parteien zu bleiben.

tums, der in der Mystik sich barg, vereinigte. Wäre dies religiöse Bedürfnis des Griechen noch ein tieferes gewesen, hätte Ign. den Feind und Tyrannen des Menschen nicht unter den Dämonen, oder in der Vergänglichkeit der menschlichen Natur gesucht, sondern in der eigenen Sünde des Menschen, so hätte er auch die frohe Botschaft von der Sündenvergebung verstanden. Dazu fehlte dem Griechen die religiöse Vorschulung durch Propheten und Psalmen. Aus diesem Mangel erklärt sich wesentlich der Abstand von Paulus und Johannes, der sich trotz des einfachen und innerlichen Charakters für Jeden fühlbar macht. Die griechische Kirche hat auch in den Höhepunkten ihrer Entwicklung in dem religiösen Verständnisse des Christentums diesen ihren ältesten Hauptzeugen nicht überholt, sondern nur die Reihe der sich anknüpfenden Gedanken weiter ausgebildet unter stetigem Wachstum schädlicher Einflüsse. Erst Augustin hat, nachdem er bei den Psalmen in die Schule gegangen, das paulinische Verständnis von Sünde und Gnade wieder erneuert und damit eine neue Epoche der inneren Entwicklung des Christentums eingeleitet.

C. Ignatius und die kleinasiatische Tradition ¹⁾.

Nachdem wir nun nach allen Seiten die in den Anschauungen des Ign. enthaltenen Elemente kennen gelernt, versuchen wir im Zusammenhang ihm seine Stelle in der dogmengeschichtlichen Entwicklung anzuweisen. Wir haben bei geringer Anlehnung an Paulus vom Epheserbrief ab eine ganze Reihe geistesverwandter Züge in den johanneischen Schriften, den Pastoralbriefen, den andern apostolischen Vätern, bei Justin und schliesslich bei Irenaeus und darüber hinaus gefunden. Besonders Loofs hat in seiner Dogmengeschichte bereits auf diese wichtige Traditionslinie aufmerksam gemacht und die Überzeugung ausgesprochen, dass es sich hier um eine „kleinasiatische“ Theologie handle, welche bei Paulus, vor Allem aber bei Johannes ihre Wurzeln habe, und noch lange besonders bei Irenaeus, aber auch bei den

1) Einige Wiederholungen von bereits Besprochenem lassen sich in dieser abschliessenden zusammenfassenden Erörterung nicht vermeiden. Auf nochmalige Anführung der Beweisstellen ist daher hier auch verzichtet worden.

Modalisten, bei Tertullian u. A. nachwirke. Harnack hat das Recht einer solchen Bezeichnung stark angezweifelt (I³ 210) und insbesondere davor gewarnt (I³ S. 515 Anm. 1), die Theologie des Irenaeus bereits dessen Lehrern zu vindicieren und so die katholische Doktrin als Eigentum eines apostolischen Kreises erscheinen zu lassen. Zu dieser Streitfrage müssen wir ins Besondere Stellung nehmen.

Ich glaube, dass der Wahrheit hier nur näher zu kommen ist durch eine genaue Unterscheidung der einzelnen Faktoren, denn weder „paulinische“ noch „johanneische“ noch „apostolische“ oder „nachapostolische“ Einflüsse sind ohne Weiteres klare einheitliche Grössen. Wir beginnen am Besten mit dem, was den Ign. ohne Zweifel mit der spätern Entwicklung ebenso verbindet, wie von der urchristlichen Zeit trennt. Positiv ist dies der wesentlich griechische Charakter seiner Heilsauffassung, negativ das Fehlen der jüdisch-alttestamentlichen Grundlage und damit die Unfähigkeit, den Paulus zu verstehen und zu reproducieren. Beides teilt Ign. mit allen christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, auch Marcion nicht ausgenommen. Der Rückgang des Letztern auf Paulus beruhte auf keinerlei unmittelbarer geschichtlicher Verbindung und war ein rein litterarischer. Marcions Gewissheit, ihn zu reproducieren bei fast völligem Missverständnis, war nur möglich in einer Zeit, wo Niemand mehr den echten Paulus kannte. Das Fehlen des Verständnisses der Sünde, Busse, Sündenvergebung und Rechtfertigung und aller daran sich anknüpfender Gedanken ist die einfache Folge jener völligen Trennung von Paulus. Nur einzelne antijudaistische Züge haben sich bei Ign. noch erhalten. — Nach der andern, der hellenistischen Seite hin teilt Ign., wie wir sahen, gewisse griechische Grundanschauungen vom Wesen Gottes und der Welt, vom Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen und von der naturhaften Beschaffenheit des religiösen Heilsguts, und ist darin mit den andern apostolischen Vätern, z. T. mit den Pastoralbriefen, jedenfalls mit allen spätern Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts geistesverwandt. Auch hierin liegt nichts, was Ign. etwa nur mit kleinasiatischen Schriftstellern verbindet. Anders dagegen steht es mit seinen eigentümlichen antithetischen, christologischen Formeln und dem Grundgedanken, dass Jesus Christus, weil er die *ἐνωσις θεοῦ* in seiner Person darstellt, sie

dadurch auch seinen Gläubigen verbürgt. Reicht die religiöse und allgemeine Grundlage des Gedankens, das Interesse, welches durch denselben befriedigt wird und auch ein wichtiger Kern seines Inhalts noch in das erste Jahrhundert zurück, so sind die Ausdrücke und Formeln in ihrer theologischen Präcision und nach ihrer Zusammenstellung bei Ign. neu. Von ihm ab kehren sie dann fragmentarisch bei Justin, Praxeas und Noet, einem Presbyter des Irenaeus (Fragm. X bei Harnack Patr. apost. opp. I), bei Irenaeus, Melito und durch Vermittlung der beiden Letztgenannten bei Tertullian wieder. Mögen diese Formeln zum Teil liturgischen Ursprungs sein oder nicht, jedenfalls ist Ign. der erste, der sie bietet. Die irenäische Lehre von der *ἀνακεφαλαίωσις*, welche sich sicherlich schon bei Justin findet (vgl. Loofs D. G. 18, 9), hat bei Ign. wenigstens eine Anknüpfung. Auch einige auffallende Berührungen mit den Sätzen des pontischen Marcion finden wir, welche vor Ign. noch nicht bemerkbar sind und mit der Loslösung vom alttestamentlichen, urchristlichen Boden im Zusammenhang stehen. Alle genannten Schriftsteller haben ihre Beziehungen zu Kleinasien, wir sehen also Ign. als ersten Zeugen für eine theologische Entwicklung, welche späterhin gerade in Kleinasien für uns wieder sichtbar wird. Bei Irenaeus ist dieser Einfluss besonders deutlich. Allerdings glaube ich, dass Irenaeus als „Theologe“ und Denker wesentlich von apologetisch-rationalistischen und von kirchlich-gnostischen Einflüssen abhängig war. Theologe war er aber nur als Apologet und Polemiker. Soweit das zu erkennen ist, was ihm nicht nur für seine polemischen Zwecke, sondern für die eigene religiöse Empfindung wertvoll war, erkennen wir wichtige Gedanken wieder, die wir gerade bei Ign. finden, und die zum Teil bis auf Paulus und Johannes zurückgehen. Das Wichtigste ist hier die ganz christocentrische Heilsauffassung, nach welcher die Person Christi selbst der Grund des Heils ist, sei es wegen ihres zugleich göttlichen und menschlichen Charakters, sei es, weil sie den Zugang zum Vater eröffnet. Diese Gedanken sowohl, wie auch speziell die Idee von der *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον* und die starke Betonung der Idee von der einen Kirche mit ihren gemeinsamen Gütern, deren Haupt Christus ist, finden sich vom kleinasiatischen, paulinischen (?) Epheserbrief ab bis Irenaeus. Wir müssen annehmen, dass zugleich unter dem Einfluss des, wie es scheint, früh verbreiteten

P. Epheserbriefes eine in ihrem Ursprung paulinische Gedankenlinie von der apostolischen Zeit bis zu Ign., Justin und noch weiter bis Irenaeus gereicht hat. Der christliche Geist und die innere Kraft ist am Anfang am Stärksten, die gedankenmässige theologische Reflexion bei Irenaeus am Ausgebildetsten. Gehen wir noch einige Jahrzehnte zurück, etwa bis Justin oder bis Ign. und suchen von da aus gleichzeitige und ältere Berührungen, so wird das Bild dieses deuteropaulinischen Gedankenkreises noch deutlicher. Dies haben wir durch unsere Tabelle II zu veranschaulichen gesucht.¹⁾ Auch die dort mit Ign. verglichenen Schriften sind sämtlich in Kleinasien entstanden oder haben dort ihren Leserkreis. Auch in der vorausgesetzten geschichtlichen Situation haben sie manches Verwandte. Trotzdem wird man hier vorsichtig sein müssen mit der Annahme, dass lediglich die christlichen Gemeinden Kleinasiens diese Gedanken besessen hätten. Das hängt auch einigermassen mit der Verbreitung der paulinischen Briefe zusammen. Durch Hermas speziell sind die Ideen und Bilder von der Kirche auch für Rom bezeugt. Aber doch zeigen sich Eigentümlichkeiten, die wir nur aus den kleinasiatischen Schriften und ausserdem nur bei Ign. kennen.

In noch viel bemerkenswerterer Weise trifft aber Letzteres zu bei dem in den johanneischen Schriften zum klassischen Ausdrucke gebrachten Ideenkreis, den wir ausser bei Johannes, Apoc. Joh. und Ign., fragmentarisch bei Justin, in den Abendmahlsgebeten der *Act.*, in einigen Stellen der synoptischen Evangelien, im Polykarpbrief und schon im Epheserbrief wiederfinden. Soweit Letzterer in Betracht kommt, geht dieser Gedankenkreis in den deuteropaulinischen Gedankenkreis über, ohne dass hier die

1) Der bessern Übersicht wegen stelle ich hier die über das Gemein-christliche hinausragenden Ideen dieses Gedankenkreises noch einmal zusammen: die *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*; die Kirche als *σῶμα* — Christus als *κεφαλὴ*; die Kirche als Tempel; die Christen als Bausteine; der *ἄνθρωπος θεοῦ*; die geistliche Waffenrüstung und das Bild vom Athleten; die Liebe des Gatten und die Liebe Christi zur Kirche; das von Ewigkeit verborgene, jetzt geoffenbarte *μυστήριον*; das *πλήρωμα* und die *ἀρχαὶ καὶ ἔξουσίαι*; der Zugang zum Vater durch Christus; die *καθαρὰ συνειδήσεις*; die gemeinsamen Güter der Kirche (*εἰς κύριος, μία ἐλπίς* etc.); *σάραξ-πνεῦμα*; Polemik gegen jüdische Gesetzlichkeit und unnütze Mythen; Fürbitte für alle Menschen; die sog. Haustafel; die *μικητὰς εἶναι θεοῦ; πίσις καὶ ἀγάπη*.

Grenze scharf zu ziehen wäre. In diesem johanneischen Gedankenkreis können wir aber solche Elemente unterscheiden, welche wir in einer grösseren Zahl anderer Schriften wiederfinden, und solche, welche deutlich nur im vierten Evangelium und bei Ign. vorkommen. Zu dem „weitem johanneischen Gedankenkreis“ rechnen wir vor Allem den *λόγος*, das *ὕδωρ τῆς ζωῆς*, die Ideen der Abendmahlsgebete der *Αιδ.* (*ζωή, ἀφθαρσία, τροφή πνευματική*), den *στέφανος τῆς ζωῆς*, wie überhaupt das beim Vergleich zwischen Ign. und Apoc. Joh. Notierte, *πίστις καὶ ἀγάπη*, das Halten der Gebote, die starke Hervorhebung der Liebe Gottes, die Verbindung von Blut, Wasser und Taufe, den Gegensatz von Tod und Leben, Licht und Finsternis, den *μόνος* resp. *μονογενὴς υἱός*, das Kreuz als Panier für die Sammlung der zerstreuten Gläubigen (vgl. Joh. 11, 52. Ign. Sm. 1, 2. *Αιδ.* IX, 4 und Fragm. VIII d. Presbyter d. Iren.). Dieser Gedankenkreis hatte augenscheinlich, wie das 4. Evangelium, die Apokalypse und Justin, der in Ephesus getauft ist, also grade von dorthier die spezifisch christlichen Glaubensüberzeugungen bekommen haben wird, beweisen, in Kleinasien seine Heimat. Auch der religiöse Modalismus, welcher Gott und Christus in eins schaut, gehört hierher. Er hat sich noch bei Marcion erhalten und wird später gerade in Kleinasien (Noet) in Theorie umgesetzt. In dem Gedanken, dass Christi Person deshalb, weil in ihr das *πλήρωμα θεότητος* wohnt, der Mittelpunkt des Heils ist, berührt sich der vorher genannte deuteropaulinische und dieser erweiterte johanneische Gedankenkreis. Auch die inhaltlichen Grundgedanken der zuerst erwähnten dogmatisch-christologischen Formeln, welche uns Ign. zuerst bezeugt, gehen augenscheinlich noch hinter ihn zurück, sind vielleicht sogar vor ihm schon in ähnlicher Weise formuliert worden und in der gottesdienstlichen Sprache vorgekommen. Die mystischen Gedanken des 4. Evangeliums und des Ign. kehren mit noch verstärkter griechischer Farbe bei Irenaeus wieder (vgl. Ir. III, 18, 7 u. A.). Überhaupt besteht die Eigentümlichkeit dieses Gedankenkreises darin, dass urchristliche Gedanken bestimmt christocentrischen und innerlich religiösen Charakters sich mit mehr hellenistischen Gedanken verbinden und in derselben Masse die Verwandtschaft mit dem paulinischen Evangelium von Sündenvergebung und Rechtfertigung verlieren. Die johanneischen Schriften bezeichnen den ersten Anfang dieser Ent-

wickelung und haben fast ganz noch den urchristlichen Charakter. Ign. zeigt die stärkste Verwandtschaft mit ihnen, aber mit einem stärkeren Hervortreten des hellenistischen Elements. Dass Einzelnes in den lukanischen Schriften, *Act.* IX, Barnabas und Hermas, was hierher gehört, vielleicht nicht kleinasiatischen Ursprungs ist, ändert nichts an der Thatsache, dass wir diese an und für sich überall mögliche Erhaltung urchristlicher Gedanken in Verbindung mit einer innerlichen religiös interessierten Spekulation hellenistischer Art vorwiegend aus Schriften kleinasiatischen Ursprungs kennen, und dass wir auch durch die späteren Spuren am Ende des 2. Jahrhunderts immer wieder auf jene alten Johannes-Gemeinden zurückgewiesen werden. Dies wird, ganz abgesehen von den Briefen des Ign., zugegeben werden müssen. Da wir über die ursprüngliche Herkunft und die Lebensschicksale des Ign. gar nichts wissen, so ist der Schluss aus der starken geistigen Verwandtschaft seiner an kleinasiatische Gemeinden gerichteten Briefe mit der uns sonst fast ausschliesslich für Kleinasien bezeugten Gedankenwelt nicht zu kühn, dass Ign. früher schon mit kleinasiatischen Gemeindekreisen in Verbindung gestanden hat, sei es, dass er dort gelebt, sei es, dass er häufig dorthin gekommen war, sei es, dass dieselbe Persönlichkeit hier wie dort einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hatte.

Eine solche Persönlichkeit ist aber für uns nicht nur eine hypothetische Figur. Wir halten es auf Grund der Angaben des Irenaeus und seiner Gewährsmänner, der Notiz d. Polykr. v. Ephes. im Brief an Viktor von Rom, des Briefs an Florinus und des Zeugnisses der johanneischen Schriften für eine gesicherte Thatsache, dass der Apostel Johannes bis in die Zeit Trajans hinein in Ephesus gelebt hat. Auch Ign. ad Eph. 11, 2 und ad Magn. 3, 1 deuten wahrscheinlich darauf hin. Das 4. Evangelium scheint mir allerdings in Sprache und Gedanken zu sehr von hellenistischer Spekulation beeinflusst zu sein, vor Allem aber eine Reihe von zu ungeschichtlichen Zügen und Berichten — neben andern sehr guten Nachrichten — zu besitzen, um vom Apostel selbst geschrieben sein zu können. Dagegen scheint mir Alles dafür zu sprechen, dass der Verfasser ein Schüler des Apostels ist, der auf Grund von Aufzeichnungen oder mündlichen Erzählungen seines ehrwürdigen Lehrers, um bestimmte Ideen zum Ausdrücke zu bringen, um falschen Lehren entgegenzutreten

(Schüler Johannes des Täufers, Doketen und Judaisten), und um schwebende Streitfragen zu lösen, das Buch im Geiste des Apostels und doch nicht ohne den eigenen hellenistischen Geist geschrieben hat. Wir haben gesehen, dass die ignatianischen Briefe nicht nur dieselbe theologische Stellung einnehmen, sondern auch ähnliche Gegner bekämpfen, dagegen eine Bekanntschaft mit dem Text des 4. Evangeliums nicht verraten. Die geistige Verwandtschaft geht aber noch über die Züge des besprochenen weiteren johanneischen Gedankenkreises hinaus. Denn das Heiligste und Höchste des 4. Evangeliums, das religiöse Verhältnis Jesu Christi zu seinem Vater ist nur noch in einigen synoptischen Sprüchen so deutlich berührt wie bei Ign. Hier handelt es sich aber um den geschichtlichsten Kernpunkt aller erhaltenen Charakteristik der Person des Herrn und wir glauben, dass sein Lieblingsjünger Johannes hierüber Aussprüche und Erzählungen überliefert hat, die sich für uns nur im 4. Evangelium und einigen Sprüchen der synoptischen Tradition erhalten haben. Von solchen Sprüchen glauben wir auch bei Ign. Spuren gefunden zu haben unabhängig vom 4. Evangelium. Auch den lebensvollen Eindruck, den Ign. im Unterschied von seinen Zeitgenossen, noch vom Leben und Charakter des Herrn hat, möchten wir auf den Einfluss des Apostels Johannes zurückführen. Die Neigung des Ign. zum sittlichen Dualismus, welche bei ihm noch wie bei Johannes mehr religiösen als naturalistischen Charakter trägt, mag ebenfalls ein Erbteil des Apostels sein. Denn gerade solche Schroffheit, solche Trennung der Welt Gottes und des Teufels ist Etwas, was sich von einem bedeutenden persönlichen Charakter leicht auf die von ihm beeinflusste Gemeinschaft vererbt. Ebenso dürfte die Betonung der Liebe und Einheit der Gläubigen um der Einheit mit Christo und dem Vater willen und die glühende Christusliebe des Ign. ein Vermächtnis des Apostels sein. Da es im 4. Evangelium selbst unmöglich ist, überall das Apostolisch-Johanneische noch vom geistigen Eigentum des Schülers zu scheiden, lässt sich auch für Ign. hier nicht Alles abgrenzen. Gewisse Richtlinien, wie wir sie durch Unterscheidung eines weiteren und eines engeren johanneischen Gedankenkreises gezogen haben, dürften wohl zu geben sein. An dem engeren hat nur Ign. Anteil, an dem weiteren, jedenfalls auch von Johannes beeinflussten, aber stärker hellenistischen, auch andere Schriften. Nun ist es allerdings für unsere

Bestimmung des Verhältnisses des Ign. zu Johannes misslich, dass der Bischof gar nichts von den geschichtlichen Erinnerungen des Apostels wiedergiebt. War uns dies ein Beweismoment für die Nichtbekanntschaft mit dem 4. Evangelium, so scheint es auch zu beweisen, dass Ign. ein persönlicher Schüler des Apostels Johannes nicht gewesen sein kann, da er dann die Erzählung des Apostels so gut kennen müsste, wie sein Mitschüler, der Verfasser des 4. Evangeliums. Diese Schwierigkeit ist nicht so gross, wie sie aussieht. Warum soll Ign. nicht Manches gekannt haben, ohne Gelegenheit zu finden, davon zu sprechen? Ist doch sein Wissen von dem Verhältnis des Herrn zu seinem Vater, von seiner Geduld, von seinem auch im Schweigen beredten Verhalten die wichtigste geschichtliche Erinnerung gerade des 4. Evangeliums. Dass er die einzelnen, zumal die sagenhaften Erzählungen desselben nicht kennt, da wo er Gelegenheit hätte sie zu erwähnen, bestätigt unsere Annahme seiner Unbekanntschaft mit dem 4. Evangelium, hindert aber nicht die Vermutung, dass Ign. vom Apostel Johannes persönlich massgebend beeinflusst gewesen sei; denn wer weiss, für welche Bestandteile des 4. Evangeliums der Letztere mit verantwortlich ist? Auch ist immer etwas in Anrechnung zu bringen, dass die synoptische Erzählungsform in der Gemeinde zum Teil schon stereotyp geworden war und deshalb auch bei denen vorherrschte, die noch andere Mitteilungen kannten; erst als letztere schriftlich fixiert wurden, erhielten sie ganz allmählich den Gebrauchswert der älteren; als schriftliche waren die johanneischen Erinnerungen dem Ign. aber jedenfalls nicht bekannt. Nur einzelne Herrensprüche waren sofort bekannt und verbreitet, auch ohne zu den älteren Berichten zu gehören; deshalb zeigt Ign. von solchen auch deutliche Spuren (vgl. S. 131 ff. u. S. 143). Es wäre sogar denkbar, den engeren johanneischen Einfluss nur auf diese Sprüche, die in fester Form dem Ign. überliefert waren, beschränkt zu denken und allen übrigen Einfluss des Johannes auf Ign. durch einen Gemeindekreis vermittelt zu denken, der, ehe Ign. in denselben eintrat, massgebend vom Apostel beeinflusst gewesen war, ohne dass Ign. persönlich denselben gekannt hätte. Hierfür würde die auffällige Thatsache sprechen, dass Ign. wohl von Paulus und Petrus, nirgends aber von Johannes spricht. Jedoch ist die Erwähnung des Paulus auch nur durch den Umstand hervorgerufen, dass Ign. in des

Apostels Märtyrerreise ein Vorbild seiner eigenen sieht. Aus Pol. 1 zu schliessen, dass Ign. den Polykarp auf der Reise zum ersten Mal gesehen habe (Zahn), ist gar nicht nötig und würde auch nichts gegen die Möglichkeit beweisen, dass Ign. den Johannes gekannt habe. Als direkte persönliche Erinnerung an Johannes könnte M. 3 aufgefasst werden, wenn Johannes als einer der heiligen Presbyter gelten darf, die, obwohl sie es vermöge ihres Ansehens und ihres Alters gekonnt hätten, doch den jugendlichen Bischöfen ihr Amt nicht erschwert, sondern ihnen die schuldige Achtung bezeugt hätten. Man darf gegen eine persönliche Bekanntschaft des Ign. mit Johannes auch nicht geltend machen, dass „die Apostel“ bei Ign. bereits ein dogmatischer Begriff geworden seien, und dass dies selbst bei einem jüngeren Zeitgenossen nicht denkbar sei. Auch die noch lebenden Bischöfe, Presbyter und Diakonen haben für Ign. eine religiöse Bedeutung; der Unterschied ist nur der, dass sie der Einzelgemeinde, die Apostel der Gesamtgemeinde angehören. Zumal da die Apostel, als Ign. schrieb, nicht mehr lebten, konnte er so denken, auch wenn er eine persönliche menschliche Erinnerung an diesen oder jenen von ihnen hatte. Das Schweigen des Irenaeus ist dadurch sehr einfach erklärt, dass er selbst den Polykarp, nicht aber den Ign. noch gekannt hatte. Polykarp war, wie aus dem Brief des Ign. an ihn deutlich zu merken ist, erheblich jünger als Ign., war aber nach der früheren Tradition bei seinem Märtyrertod (Mart. Polyc. IX, 3) 86 Jahre alt. Setzt man seinen Tod auf 155, so war er im Jahre 69 n. Chr. geboren, also im Jahre 117 48 Jahre alt. War Ign. älter, also ca. 50—60 Jahre alt, so bleibt auch der Zeit nach ein grosser Spielraum für eine mögliche Bekanntschaft des Ign. mit Johannes. Auf das Zeugnis des Martyrium Colb. ist natürlich kein Gewicht zu legen. Immerhin glauben wir, dass die angestellten Erwägungen es wohl als möglich und nicht unwahrscheinlich erscheinen lassen, dass Ign. ein Schüler des Apostels Johannes war. Johannes könnte vor seinem Aufenthalt in Ephesus eine Zeit lang in Antiochia gewirkt haben, oder Ign. könnte, ehe er Bischof von Antiochia wurde, in Ephesus oder in dessen Nachbarschaft Christ geworden sein. Dann würden Stellen wie Eph. 3, 1 *προσάλαω ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου* und Eph. 11, 2 *ἵνα ἐνὶ κλήρῳ Ἐφεσίων εἰρεθῶ τῶν Χριστιανῶν οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν* dahin zu verstehen sein,

obwohl er der jetzigen Gemeinde nicht besonders persönlich nahe stand. Es ist aber unnütz, darüber längere Erwägungen anzustellen, da wir eben gar nichts wissen.

Kehren wir aber nun zu jenem weiteren johanneischen Gedankenkreis zurück, an dem auch die anderen Schriften Teil haben und dessen Spuren sich im ganzen 2. Jahrhundert gerade im kleinasiatischen Gebiet finden lassen. Es kann kein Zweifel sein, dass die Person des Apostels Johannes auch für diesen von massgebendem Einfluss gewesen ist und ihm seine christocentrische, mystische Geistesart und wertvolle urchristliche Gedanken vererbt hat. Derselbe Kreis stand schon länger unter deuteropaulinischem Einfluss. Sind aber mit geringen Ausnahmen die hierher gehörigen Erscheinungen wirklich spezifisch kleinasiatische — wie kommt es dann, dass Ign., der Bischof von Antiochia, der unmöglich die christlichen Anschauungen, die er äussert, erst auf seiner Reise erworben haben kann, so reichen Anteil an diesem Schatze hat? Diesen Einwand erhebt Harnack besonders. Ich glaube, es giebt hier nur eine Lösung durch die Annahme, dass Ign. schon früher in Kleinasien war, sei es als Schüler des Apostels, sei es als Glied einer durch Johannes beeinflussten Gemeinde. Sonst bliebe höchstens die Annahme, dass infolge des gewiss regen Verkehrs der kleinasiatischen mit der antiochenischen Gemeinde, für welchen unsere Briefe selbst ein Zeugnis ablegen, der Einfluss des Johannes sich indirekt bis Antiochia erstreckt habe. Denn bei der Annahme stehen zu bleiben, dass es sich bei den angeführten Erscheinungen nur um eine in der ganzen Kirche verbreitete eigentümliche Geistesart gehandelt habe, scheint mir bei den — ausser Ign. und *Ad. IX ff.* und ganz Vereinzelt bei Hermas und Barnabas — nur auf Kleinasien hinweisenden Zeugnissen nicht möglich. Ausser Ign. betreffen die Ausnahmen in *Ad.*, Hermas und Barnabas nur vereinzelte Gedanken, welche, wie ich gewiss zugebe, auch sonst verbreitet gewesen sein können. Die Gebete der *Ad.* können übrigens sehr gut aus Kleinasien stammen. Wir wissen darüber nichts. Bei Ign. ist die Verwandtschaft zu den jedenfalls kleinasiatischen sog. johanneischen Schriften eine so enge, dass ein bestimmter direkter geschichtlicher und lokaler Zusammenhang angenommen werden muss. Da die litterarische Abhängigkeit von diesen Schriften als unannehmbar nachgewiesen ist, und dazu nicht einmal eine genü-

gende Erklärung sein würde, bleiben nur die von uns bezeichneten beiden Möglichkeiten: eine direkte oder eine indirekte gemeinsame Abhängigkeit von einer besonders einflussreichen Persönlichkeit, dem Apostel Johannes. Gleichzeitig wirkt der ältere paulinische und deuteropaulinische Einfluss. Das Produkt beider Einflüsse sehen wir in den ignatianischen Briefen, während die johanneischen Schriften einseitiger unter dem des Apostels, dessen Namen sie tragen, die Pastoralbriefe, der Hebraeerbrief und der Epheserbrief — falls er nicht noch von Paulus selbst stammt — mehr unter paulinischem resp. paulinisch-hellenistischem Einfluss stehen. Ign. steht stärker unter dem johanneischen als dem paulinischen Einfluss. Aber schon bei ihm ist nicht mehr überall die Unterscheidung beider Elemente klar aufrecht zu erhalten. Immer mehr verschmelzen beide Elemente zu einer vom urchristlichen Geist beseelten, aber auch immer stärker griechisch beeinflussten Gedankenwelt. Das 4. Evangelium muss noch längere Zeit nach seiner Abfassung Eigentum eines kleinen Kreises geblieben sein. Es ist sogar sehr unsicher, ob Justin es schon gekannt hat. Jedenfalls ist dieser in Ephesus mit der kleinasiatischen Tradition bekannt worden und hat daher seine spezifisch religiösen christlichen Elemente. Auch Marcion ist, so lange er der Kirche angehörte, augenscheinlich in Kleinasien mit diesem Erbe bekannt geworden. Einige Elemente der johanneisch-ignatianischen Anschauung sind fruchtbare Keime für die Entwicklung und Verbreitung des Gnosticismus geworden. Die Kleinasiaten Noet u. A. haben den religiösen Modalismus der johanneisch-ignatianischen Anschauung in Theorie umgesetzt, und die Theologie des Irenaeus hat gerade ihre religiöse Glaubensgrundlage in den kleinasiatischen Glaubensanschauungen seiner Jugend, so sehr auch der Kampf mit dem Gnosticismus und der Vorgang der Apologeten seine theoretischen und polemischen Ausführungen, überhaupt seine theologischen Reflexionen anders beeinflusst haben mag. Ist daher vielleicht der Ausdruck „kleinasiatische Theologie“ misszuverstehen — obgleich auch einige theologische und dogmatische Formeln von Ign. ab in der Entwicklung wiederkehren — so ist doch jedenfalls das Vorhandensein eines geschichtlichen Zusammenhanges der christlichen Glaubensüberzeugungen und damit verbundener Reflexionen von der Zeit des Paulus und seiner Schüler, des Johannes und seiner

Erben bis ans Ende des zweiten Jahrhunderts in erster Linie für die kleinasiatischen Gemeinden nachweisbar, und als wichtiges Mittelglied dieser Linie müssen wir — zwar nicht auf Grund äusserer Nachrichten — aber auf Grund der innern dogmengeschichtlichen Kritik den Ign. ansehen, mag man sich die äussere geschichtliche Vermittelung dabei erklären, wie man will.

Zum Schluss sei es nur noch gestattet einige Bemerkungen über die Konsequenzen dieses Resultats unsrer Untersuchung zu machen in Betreff wichtiger Streitfragen, die mit ihr in Zusammenhang stehen, aber hier nicht mehr erörtert werden können.

Wenn die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe, die, wie wir vorausgesetzt, gesichert ist, überhaupt noch einer Stütze bedarf, so hat der erste Teil unsrer Untersuchung nachgewiesen, wie gut sich die Aussprüche des Ign. zu einer einheitlichen, von urchristlichem Geist beseelten Gesamtauffassung zusammenfügen lassen, und wie sich unter Voraussetzung der Echtheit alle dogmatischen Schwierigkeiten widerspruchslös lösen lassen. Der zweite Teil hat die Beziehungen zu den neutestamentlichen Schriften als solche gekennzeichnet, die nur bei echten, verhältnismässig sehr alten Briefen, nimmermehr aber bei einer spätern tendenziösen Fälschung denkbar sind. Der Römerbrief zeigt in beiderlei Hinsicht keine andern Erscheinungen als die sechs andern Briefe, ist also (gegen Völter) für echt zu halten.

Nicht mit derselben Sicherheit ergibt das Resultat unserer Untersuchung Anhaltspunkte für die Datierung. Folgendes ist aber bemerkenswert:

1. Das vierte Evangelium ist noch nicht benutzt.
2. Die marcionitischen und gnostischen Bewegungen haben noch nicht begonnen, sind aber in Vorbereitung.
3. Es zeigt sich noch kein Zug der Apologetik.
4. Pls.-Briefe und synopt. Evang. sind im Gebrauche der Gemeinden, ohne aber schon dogmatische Instanz zu sein.
5. Die Verhältnisse in den Gemeinden zeigen grosse Ähnlichkeit mit denen, welche die johanneische Litteratur voraussetzt.
6. Die geistige Verwandtschaft mit der johanneischen Gedankenwelt ist eine sehr nahe, aber auch die Spuren stärkern hellenistischen Einflusses sind schon bemerkbar.
7. Die nachapostolische vulgär-heidenchristliche Verflachung

macht sich viel geringer geltend als bei 1. u. 2. Cl., Herm. und Barn.

Alle diese Umstände schicken sich gut zu der Annahme, dass die Briefe zwischen 110 und 120 geschrieben sind, obwohl aus 1., 5. und 6. keine sicheren Schlüsse zu ziehen sind, weil auch die Datierung des vierten Evang. und die Geschichte seiner Entstehung und Verbreitung ganz unsicher sind. Es fehlen nun aber auch Gründe für eine spätere Datierung nicht. Als solche können gelten:

1. Die Voraussetzung der monarchischen Organisation in der Gemeinde [dagegen ist ein dogmat. Episkopalismus hierarchischer Art gar nicht vorhanden].
2. Ansätze zu ausgeführteren christologischen Glaubensformeln.
3. Das stärkere Hervortreten der naturalistisch-mystischen Heilsauffassung.

Was 2. und 3. betrifft, so könnte dieser Punkt auch schon um 110 erreicht sein. Ist aber allerdings nach dem, was wir wissen, ein monarchischer Episkopat unter Hadrian denkbarer als schon unter Trajan, so wissen wir doch zu wenig von der Entwicklung der Dinge in den einzelnen Provinzen. Der dogmatische Charakter unserer Briefe würde an sich noch in das erste Jahrhundert weisen, wenn dem nichts anderes im Wege stände. Völlige Sicherheit ist nicht zu erreichen, und wir müssen uns hier auf Hervorhebung der Momente beschränken, die sich gerade aus unserer Untersuchung für die Frage entnehmen lassen. Diese scheinen mir allerdings für die frühere Datierung (unter Trajan) zu sprechen.

Was schliesslich die johanneische Frage anbetrifft, so ist unsere Annahme, dass Ign. das Evangelium noch nicht kennt, der Echtheit d. h. dem johanneischen Ursprung desselben nicht günstig. Andererseits ist aber der Eindruck verstärkt, dass neben hellenistischen und legendarischen Elementen im Evangelium eine ungemein wertvolle Tradition von urchristlichen Gedanken, echten Herrenworten und geschichtlichen Erinnerungen enthalten ist, welche direkt auf den Apostel Johannes zurückgehen muss und welche auch vor dem späten Bekanntwerden des Evangeliums und unabhängig von ihm grossen Einfluss geübt hat.

Anhang zum II. Teil: Tabelle I—III.

Tabelle I.

Paulus und Ignatius.

Paulus.	Ignatius.
1. Corintherbrief.	
1) 1, 10 κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ.	Eph. 4 κατηρτισμένους ἐν μιᾷ ὑποταγῇ.
2) 2, 14 ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ — ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα.	Eph. 8 οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά.
3) 4, 13 περίψημα.	Eph. 8, 18 περίψημα.
4) 6, 19 τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς πνεύματος ἐν ὑμῖν ἄγιον, vgl. 3, 16. 17 οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστέ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.	Eph. 9, 15 αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἡ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν. Ph. 7 τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε.
5) 6, 7 διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε;	Eph. 10 τίς πλέον ἀδικηθεῖς, τίς ἀποστηρηθεῖς, τίς ἀθετηθεῖς;
6) 6, 9 ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι, οὔτε etc. . . . βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσι, vgl. 3, 17 εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.	Eph. 16 μὴ πλανᾶσθε, οἱ οἰκόφθοροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Phld. 3 μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ, vgl. Pol. ad Phil. 5, 3.
7) 10, 8 ἔπασαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες, nach Num. 25, 1—9.	Eph. 16 εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, auch nach Num. 25, 1—9.
8) 2, 6. 8 ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου.	Eph. 17 u. oft ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου.
2, 7 λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκε etc. (cf. R. 16, 25. Eph. 3, 9).	Eph. 19 ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου τρία μυστήρια κραυγῆς — ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν.

Paulus. (1. Cor.)	Ignatius.
9) 1, 18 ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστὶ ποῦ σοφός; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; — 23. Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι μωρία, vgl. Gal. 5, 11 σκ. τοῦ σταυροῦ.	Eph. 18 σταυροῦ, ὃ ἐστὶ σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰῶνος. ποῦ σοφός, ποῦ συζητητὴς, ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;
10) 15, 26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοῖς πόδας αὐτοῦ, vgl. Röm. 8, 21. Tit. 2, 11.	Eph. 19 ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο, διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.
11) 10, 11 ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.	M. 6 ὅς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.
12) 5, 7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι. καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτίθη Χρ.	M. 10 ὑπερθέσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὃ ἐστὶν Ἰησ. Χρ.
13) 4, 18. 5, 2 φρυσιοῦσθαι.	M. 11 οἶδα ὅτι οὐ φρυσιοῦσθε.
14) 10, 33 κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω.	Tr. 2 κατὰ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω.
15) 4, 1 ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ, vgl. Tit. 1, 7. Tab. II d. 31.	Tr. 2 διακόνους μυστηρίων Ἰησ. Χρ. Pol. 6 οἰκονόμους θεοῦ.
16) 3, 1 ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ — οὕτω γὰρ ἐδένασθε.	Tr. 5 μὴ νηπίοις οὖσιν ἡμῖν βλάβην παραθῶ.
17) 7, 10 παρακαλῶ οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος.	Tr. 6 παρακ. οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησ. Χρ.
18) 15, 32 εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθρηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; (als Beweis der Gewissheit der Auferstehung). 15, 13 ἐδοξασκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, cf. Gal. 2, 21.	Tr. 10 ἐγὼ τί δέδεμαι; τί δὲ καὶ εὐχομαι θρηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω; ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου. R. 5 θρηριομαχῶ μέχρι Ῥώμης.
19) 12, 12 πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἐν ἐστὶ σῶμα — οὕτω καὶ ὁ Χριστός, cf. 10, 16. 17. 12, 27. R. 12, 5. Col. 1, 24. 2, 19. 3, 15 und Eph.-Br. vgl. Tab. II a. 1.	Tr. 11 μέλη ὄντας αὐτοῦ — οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν. Sm. 1 ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησ. Eph. 14 μέλη ὄντας τοῦ εἰοῦ αὐτοῦ.
20) 9, 27 μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένομαι.	Tr. 12 ἵνα μὴ ἀδόκιμος εἰρεθῶ.

Paulus. (1. Cor.)	Ignatius.
21) 9, 21 ἔννομος Χριστοῦ, vgl. Gal. 6, 2.	R. inser. <i>χριστόνομος</i> .
22) 2, 4 τὸ κήρυμά μου οὐκ ἐν πειθοῦς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.	R. 3 οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον ὁ Χριστιανισμός, ἀλλὰ μεγέθους, ὅταν μισῇται ὑπὸ κόσμον.
23) 9, 1 οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπόστολος; 7, 22 ἀπελεύθερος Ἰησ. Χρ.	R. 4 οὐκ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος. ἐκεῖνος ἐλεύθερος, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος, ἀλλ', ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Χριστοῦ.
24) 4, 4 οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.	R. 5 ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι, cf. Phld. 8 δικαιοθῆναι.
25) 9, 15 καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν.	R. 6 καλὸν μοι ἀποθανεῖν διὰ Ἰησ. Χρ.
26) 15, 8. 9 ἔσχατον δὲ πάντων ὥσπερ ἐν τῷ ἐκτρώματι, vgl. 1. Tim. 1, 13.	R. 9 ἡλέημαί τις εἶναι, cf. Sm. inser. ἡλεμένη, Eph. 21 ἔσχατος ὢν τῶν ἐκεῖ πιστῶν vgl. Tab. II d. 18.
27) 5, 4 συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος.	R. 8 ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα.
28) 10, 16. 17 τὸ ποτήριον ὃ ἐλόγοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χρ. ἐστίν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, — βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθιόντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; vgl. Tab. II f. 3.	Phld. 4 ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Eph. 19 ἓνα ἄρτον κλῶντες. Eph. 5 ἐὰν μή τις ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ. Phld. 4 ἐν θυσιαστήριον
29) 2, 10 τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ. 14, 25 τὰ κρυπτά τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερά γίνεται.	Phld. 7 τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται.... καὶ τὰ κρυπτά ἐλέγχει, vgl. Tab. II b. 11.
30) 1, 7 ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστηρεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι.	Sm. inscr. ἀνυστηρήτῳ παντὸς χαρίσματος, cf. Pol. 2 παντὸς χαρίσματος περισσεύης.
31) 9, 25 πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεῖται, ἐκεῖνοι μὲν, ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἀφθαρτον· vgl. 2. Tim. 2, 5.	Pol. 2 νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητῆς.... τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος. vgl. Tab. II d. 28.
32) 9, 26 οὕτως πνικτεύω, ὡς οὐκ ἀέρα δέρον· ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα.	Pol. 3 μεγάλον ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν.

Paulus. (1. Cor. 2. Cor. Röm.)	Ignatius.
33) 7, 20ff. ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ἣ ἐκλήθη, μενέτω u. ff. ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος, ἀπελευθερὸς κυρίου ἐστίν, vgl. Eph. 5, 20 f. etc.	Pol. 4 δοῦλοι — εἰς δόξαν θεοῦ πλεόν δουλενέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν, vgl. Tab. IIa. 17.
34) 7, 8f. λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις· καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς καὶ γώ· vgl. 6, 15ff. οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χρ. ἐστίν;	Pol. 5 εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν σαρκὸς Χριστοῦ ἐν ἀκανχησίᾳ μενέτω.
35) 9, 7 τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀφθαλμοῖς ποτέ;	Pol. 6 ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀφθώμια κομίσεσθε.
36) 3, 9 θεοῦ γεωργίον ἐστε.	Phld. 3 ἄστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησ. Χρ.
2. Corinthherbrief.	
37) 7, 1 καθαρῶς μὴ ἐκ τῶν σαρκὸς καὶ πνεύματος.	Eph. 10 μένετε ἐν Χρ. σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς (oft).
38) 4, 10 πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησ. ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησ. ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ· cf. Röm. 8, 17 und 2. Tim. 2, 11.	M. 5 ἐὰν μὴ ἀνθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν, vgl. Tab. II d. 8.
39) 4, 23 διάκονος Χριστοῦ cf. Col. 1, 7. 1. Tim. 4, 6.	M. 6 διακονία Ἰησ. Χρ., vgl. Tab. II d. 9.
40) 13, 13 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος.	M. 13 ἐν νύκτι καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.
41) 13, 5 Χρ. Ἰησ. ἐν ὑμῖν ἐστι.	M. 11 Ἰησ. Χριστὸν ἔχετε ἐν ἐαυτοῖς.
42) 4, 18 μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα.	R. 3 οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν.
43) 4, 11 καθὼς ἡλεήθη, vgl. 1. Tim. 1, 13.	Phld. 5 ἐν ᾧ κλήρω ἡλεήθη, vgl. Tab. II d. 18.
44) 11, 9 ἐν παντὶ ἀβαροῇ ἐμμαντὸν ὑμῖν ἐτήρησα. 12, 16 ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς· cf. 1. Thess. 2, 9.	Phld. 6 οὐκ ἔχει τις κανχήσεσθαι, ὅτι ἐβάρησά τινα ἐν μικρῷ ἢ ἐν μεγάλῳ.
Römerbrief.	
45) 6, 4 ἐν καινότητι ζωῆς.	Eph. 19 εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς.
46) 6, 5 εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόνα-	M. 5 ἐὰν μὴ ἀνθαιρέτως ἔχομεν

Paulus. (Röm. Gal.)

μεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐ-
τοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσό-
μεθα, vgl. 2. Cor. 4, 14 ὁ ἐγείρας τὸν
Ἰησ. καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησ. ἐγερεῖ, vgl.
Tab. II d. 8. I. 38. (2. Tim. 2, 11).

47) 16, 25 κατὰ ἀποκάλυψιν μυστη-
ρίον χρόνοις αἰώνιοις σεσιγημένον,
φανερωθέντος δὲ νῦν (spätere Zu-
that?)

48) 2, 24 τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ βλα-
σφημεῖται δι' ὑμᾶς ἐν ἔθνεσιν, vgl.
Jes. 52, 5.

49) 1, 3 τοῦ γενομένου ἐκ σπέρμα-
τος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέν-
τος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, vgl. 2.
Tim. 2, 8.

Galaterbrief.

50) 5, 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργου-
μένη.

51) 1, 23 πίστιν πορθεῖν, vgl. 1. Tim.
5, 12.

52) 5, 4 οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε,
τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.

53) 2, 21 ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀ-
πέθανεν.

54) ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ
γὰρ κόσμῳ.

55) 5, 7 ἐτρέχετε καλῶς, vgl. 2. Tim.
4, 7 δρόμος

56) 1, 1 οὐκ ἀπ' ἀνθρώπου οὐδὲ δι'
ἀνθρώπων.

57) 1, 16 οὐ προσανεθέμην σαρκὶ
καὶ αἵματι.

58) 4, 9 νῦν δὲ γνόντες θεόν, μάλ-
λον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.

59) 6, 10 ὥς καιρὸν ἔχομεν.

Ignatius.

τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος,
τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. —
Tr. 9 ὃς καὶ ἀληθῶς ἡγέρθη ἐγεί-
ραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· οὗ
κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύ-
οντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ
αὐτὸν ἐν Ἰ. Χρ.

M. 8 λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών,
vgl. Tab. II a. 4.

Tr. 8 οὐαὶ γὰρ δι' οὗ ἐπὶ ματαιό-
τητι τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τινων βλα-
σφημεῖται.

Sm. 1 ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα,
υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν
θεοῦ, vgl. Tr. 12 u. Tab. II d. 32.

M. 5 πιστὸς ἐν ἀγάπῃ, πίστις καὶ
ἀγάπη oft, vgl. Tab. II a. 13.

Eph. 16 πίστιν φθείρειν, vgl. Tab.
II d. 6.

M. 8 εἰ γὰρ κατὰ Ἰουδαισμόν ζῶ-
μεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.

Tr. 10 δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω, vgl.
Tab. I. 18.

R. 7 ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.

Phld. 2 θεοδρόμος, vgl. Tab. II d. 27.

Phld. 1 ἔγνω οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ
δι' ἀνθρώπων κεκτηῖσθαι τὴν διακο-
νίαν.

Phld. 7 ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης
οὐκ ἔγνω.

Sm. 5 ὃν τινες ἀγνοοῦντες ἀγροῦν-
ται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ.

Sm. 9 ὥς καιρὸν ἔχομεν.

Paulus. (Gal. Phil. 1. Thess.)	Ignatius.
60) 6, 2 ἀλλήλων τὰ βάρη βαστά- ξετε, cf. R. 15, 1. Mth. 8, 17.	Pol. 1 πάντας βάσταζε.
61) 5, 23 πρᾶντης.	πραΐτης Pol. 2.
Philipperbrief.	
62) 2, 10 πᾶν γόνυ κάμνη ἐπο- ρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατοχθο- νίων.	Eph. 13 πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων. Tr. 5 τὰ ἐπουράνια.
63) 2, 17 ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πί- στεως ὑμῶν, vgl. 2. Tim. 4, 6. Tab. Hd. 17.	R. 2 πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὥς ἐτι θυσια- στήριον ἐτοιμόν ἐστιν. R. 4 ἵνα . . . θεῷ θυσία εὐρεθῶ.
64) 1, 8 ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰησ., cf. Col. 3, 12.	Phld. 10 τὰ σπλάγχνα, ἃ ἔχετε ἐν Χριστῷ.
65) 4, 13 πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐν- δυναμοῦντί με. Eph. 6, 10. 1. Tim. 1, 12. vgl. Tab. Ha. 11.	Sm. 4 πάντα ὑπομένω αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος.
66) 3, 15 ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν.	Sm. 11 τέλειοι ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε.
67) 2, 25 μηδὲν κατ' ἐριθείαν — ἐν Χρ. Ἰησ.	Phld. 8 μηδὲν κατ' ἐριθείαν πρᾶσ- σετε, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν.
1. Thessalonicher-Br.	
68) 3, 6 τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγά- πην ὑμῶν. 5, 8 θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης.	πίστις καὶ ἀγάπη, vgl. Tab. Ha. 13.
69) 2, 4 οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκον- τες ἀλλὰ θεῷ, cf. Gal. 1, 10. Col. 3, 22.	R. 2 οὐ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρε- σκῆσαι, ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι, vgl. Tab. Hb. 4.
70) 5, 5 υἱοὶ φωτός (cf. Lc. 16, 8. Eph. 5, 8).	Phld. 2 τέκνα φωτός ἀληθείας.
71) 5, 23 τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως τηρηθεῖν.	Phl. 11 εἰς ὃν ἐλπίζουσι σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμο- νοίᾳ.
72) 5, 8 ἐνδυσάμενοι θώρακα πί- στεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, cf. Eph. 4, vgl. Tab. Hb. 3.	Pol. 6 τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὄπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία.
73) 5, 17 ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.	Eph. 10 ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.

Paulus. (2. Thess. Philem.) 2. Thessalonicherbrief.	Ignatius.
74) 3, 5 ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ (Warten auf Christus).	R. 10 ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ.
75) 2, 3 μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ.	Eph. 8 μή τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω.
Brief an Philemon.	
76) 20 ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ.	Eph. 2 ὀναιμην ὑμῶν διὰ παντός.
77) 7 ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπνυται διὰ σοῦ. 20 ἀνάπνυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν κυρίῳ.	Eph. 2 ἐξεμπλάριον τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης ἀπέλαβον, κατὰ πάντα με ἀνέπνυσεν.
78) 9 διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον πα- ρακαλῶ τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτερος, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, vgl. Eph. 4, 1.	Tr. 11 παρακαλεῖ ὑμᾶς τὰ δεσμά μου, ἃ ἐνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ πε- ριφέρω.

Erinnerungsmässige Benutzung von Wortlaut und Gedanken des Textes zeigen die Citate: 5? 6. 9. 12. 23. 24 (1. Cor.). 48? (Röm.) 54? (Gal.) 65. 66 (Phil.). 69? (1. Thess.). Formelle Benutzung des Ausdruckes (erinnerungsmässig) 3. 17. 18. 25. 26. 33. 35 (1. Cor.).

Gedankenanklänge ohne oder mit ganz unsicherer Erinnerung an den Text: 2. 4. 8. 10. 11. 16. 19. 21. 22. 27—32. 34. 37. 38. 41—43. 45—47. 50—52. 55—58. 63. 67. 68. 70.

Allgemeine Verwandtschaft des Wortschatzes: 1. 13—15. 20. 23. 28. 36. 39. 42. 44. 53. 59. 62. 64. 72. 73—78.

Gemeinsame Citate: 7 und 48.

Tabelle II.

**Ignatius und deuteropaulinische
Schriften.**

Tabelle

Ignatius.	Paulin.Epheserbrief.	Kolosserbrief.
<p>1) Sm. 1, 2 ἵνα ἄρη σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.</p> <p>Tr. 11, 2 προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ· οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἀνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἔνωσιν ἐπαγγελλομένον, ὅς ἐστιν αὐτός.</p>	<p>1, 22 αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ.</p> <p>2, 16 καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι.</p> <p>4, 4 ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς ἐκλήθητε καὶ ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν.</p>	<p>1, 18 αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.</p> <p>vgl. 2, 19 οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβάζόμενον αὖξει τὴν αὖξησιν τοῦ θεοῦ.</p>
<p>2) Eph. 9, 1 Kirche als ναός und οἰκοδομὴ θεοῦ· ὡς ὄντες λίθοι θεοῦ πατρὸς ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς.</p> <p>Auch als θυσιαστήριον.</p>	<p>2, 21 u. 22 ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογούμενη αὖξει εἰς ναὸν ἁγίον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.</p>	<p>2, 7 ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ.</p>
<p>3) Pol. 5 ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν.</p>	<p>5, 22 αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδοῖς ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς, ὡς ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος u. ff.</p>	
<p>4) Eph. 19 τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσι u. ff. ... θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου εἰς καὶνότητά αἰδίου ζωῆς. ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπρηρισμένον.</p>	<p>3, 9 καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ff. vgl. Röm. 16, 25.</p>	<p>1, 26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν.</p>
<p>5) Eph. 20 οἰκονομία εἰς καὶνὸν ἄνθρωπον.</p> <p>Sm. 4 τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.</p> <p>R. 6, 2 ἐκὲι παραγενόμενος ἄνθρωπος ἕσομαι.</p>	<p>4, 24 ἐνδύσασθαι τὸν καὶνὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα.</p> <p>4, 13 εἰς ἄνδρα τέλειον.</p>	<p>1, 29 ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.</p>

IIa.

Pastoralbriefe.	1. Petrusbrief.	Die übrigen neutest. Schriften. vgl. 1. Cor. 12, 12 Tab. I. 12a. 19.
1. Tim. 3, 15 ἐν οἴκῳ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.	2, 5 αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἷκος πνευματικός, εἰς ἑε- ράτευμα ἅγιον.	Apoc. Joh. 3, 12 ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου.
		vgl. Apoc. Christus und die Braut.
2. Tim. 1, 9 u. 10 χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χρ. Ἰησ. πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτή- ρος ἡμῶν Χρ. Ἰησ., κα- ταργήσαντος μὲν τὸν θά- νατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν. vgl. Tit. 2, 11.	vgl. 1. 20 προεγνωσμέ- νον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρό- νων δι' ἡμᾶς.	Apoc. 10, 7 ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας, vgl. R. 16, 25 u. 26 und 1. Cor. 2, 6 u. 8 (Tab. I No. 8) Tab. I No. 16. Zu καταργήσαντος τὸν θάνατον vgl. 1. Cor. 15, 26 Tab. I No. 10.
1. Tim. 6, 11 ὃ ἄνθρωπε θεοῦ.		
2. Tim. 3, 17 ἵνα αὐτίς ἢ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος.		

Ignatius.	Paulin.Epheserbrief.	Kolosserbrief.
6) Eph.inscr. τῇ εὐλογη- μένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πα- τρός πληρώματι.	1, 10 εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος, vgl. 1, 23. 3, 19. 4, 13.	2, 9 πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ vgl. 1, 19.
7) Phld. 9 θύρα τοῦ πα- τρός für Alle.	2, 18 ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχο- μεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ πνεύ- ματι πρὸς τὸν πατέρα. vgl. 3, 12.	
8) Eph. 18 ἵνα τῷ πά- θει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ (vgl. d. ὕδωρ ζῶν für πνεύ- μα R. 7, 2) und d. ἀνα- κτίσασθε ἑαυτοὺς und γεν- νηθῆναι der Glieder. Tr. 11, 2.	5, 28 ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (ἐκκλησίας), ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ κα- θαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, vgl. 4, 23 ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι καινὸν ἄνθρωπον etc.	
9) Eph. 19 ἀρχὴν δὲ ἐ- λάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον· ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κα- τάλυσιν.	1, 10 ἀνακεφαλαιώσα- σθαι τὰ πάντα τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.	1, 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκ- τίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀό- ρατα etc.
10) Eph. 1 μιμηταὶ ὄντες θεοῦ. Eph. 10 μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι vgl. Tr. 1 u. Phld. 1	5, 1 Πνεσθε οὖν μιμη- ταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χρι- στὸς ἡγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν etc.	
11) Sm. 4 αὐτοῦ με ἐν- δυναμοῦντος τοῦ τε- λείου ἀνθρώπου γενομέ- νου.	6, 10 ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ.	
12) M. 10 Μὴ οὖν ἀναι- σθητῶμεν τῆς χρηστό- τητος αὐτοῦ· ἂν γὰρ ἡμᾶς μιμῆσεται, καθὰ πράσσομεν, οὐκέτι ἐσ- μέν. ἔλεος Phld.inscr.; Sm. 12, 2; χάρις oft; d. δικαιω- θῆναι in Phld. 8, 2.	2, 7—8 . . τὸ ὑπερβάλ- λον πλοῦτος τῆς χάρι- τος αὐτοῦ ἐν χρηστό- τητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χρ. Ἰησ. τῇ γὰρ χάριτι ἐστε σεσω- σμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα . . etc.	

Pastoralbriefe.	1. Petrusbrief.	Die übrigen neutest. Schriften.
		vgl. Joh. 1, 16 ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν.
•	3, 18 ἵνα ἡμᾶς προσάγαγῃ τῷ θεῷ.	vgl. Tab. III b. 19.
Ti. 3, 5 διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.	3, 21 διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὃ καὶ ἡμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀποθεσις ῥύπον, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπηρώτημα εἰς θεόν.	vgl. Tab. III b. 15.
		vgl. 1. Joh. 1, 3. 2, 6. 9. 3, 6. 16. 4, 17.
2. Tim. 2, 1 ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χρ. Ἰησ. 1. Tim. 1, 12 τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησ. 2. Tim. 4, 17 ὁ ἄς ἐνεδυνάμωσέ με.		vgl. P. Phil. 4, 13 ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.
Ti. 3, 4. 5 ὅτε δὲ ἡ χρυσότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἀ ἐποίησαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος, vgl. 2. Tim. 1, 9.		

Ignatius.	Paulin. Epheserbrief.	Kolosserbrief.
<p>13) Eph. 20 οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον.</p> <p>Eph. 14 τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ἣτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη vgl. π. u. ἀγ. Eph. 1. 9. M. 5. 13. Tr. 8. Phld. 9. 11. Sm. inser. 1. 6. 12.</p>	<p>6, 23 ἀγάπη μετὰ πίστεως.</p> <p>3, 17 κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν — ἐν ἀγάπῃ ἐρῶμενοι. 1, 10. 3, 2. 9 οἰκονομία.</p>	<p>1, 4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.</p> <p>3, 14 ἐπὶ πᾶσιν δὲ τοῖς τὴν ἀγάπην. ὁ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.</p>
<p>14) M. 11 u. sonst Ἰησ. Χρ. ἡ ἐλπίς ἡμῶν.</p>		<p>1, 27 Ἰησ. Χρ. ἡ ἐλπίς τῆς δόξης.</p>
<p>15) M. 13 βεβαιοῦσθαι ἐν τοῖς δόγμασι κυρίου.</p>		<p>2, 7 βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει.</p>
<p>16) M. 7 μία προσευχή, μία δέησις, εἰς νοῦς, μία ἐλπίς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τοῦ ἀμώμου, ὁ ἐστὶν Ἰησ. Χρ., οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστι. πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα, vgl. M. 8, 2 θεὸς ὁ φανερώσας etc.</p>	<p>4, 4f. ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν. εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα· εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.</p>	
<p>17) Mahnungen zur Versorgung der Witwen, Besuch der Gemeindeversammlungen, Gehorsam u. Geduld der Sklaven, Gegenseitige Achtung u. Treue u. Liebe der Ehegatten, Gehorsam gegen d. kirchl. Obern Pol. 4—6. Fürbitte für alle Menschen Eph. 10. Allg. Liebe nach d. Vorbild Christi Eph. 10, Pol. 6. Milde u. schonende Leitung durch den ἐπίσκοπος Pol. 2—3.</p>	<p>Gehorsam u. Liebe gegeneinander, Liebe u. Achtung der Ehegatten, Gehorsam der Kinder gegen die Eltern, der Sklaven gegen die Herren (u. umgekehrt). 5, 20 ff.</p> <p>4, 11 Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten u. Lehrer zur Einheit der Gemeinde.</p>	<p>Gehorsam der Ehefrauen, Liebe der Männer, Gehorsam der Kinder, der Sklaven (3, 18 ff.).</p>

Pastoralbriefe.

1. Tim. 1, 4 *οἰκονομίαν*
θεοῦ τὴν ἐν πίστει τὸ δὲ
τέλος τῆς παραγγελίας ἐ-
στὶν ἀγάπη. 2. Tim. 1, 13 *ἐν*
πίστει καὶ ἀγάπῃ. 1. Tim.
 1, 14 *μετὰ πίστεως καὶ ἀγά-*
πης vgl. 2. Tim. 2, 22. 1. Tim.
 6, 11. 2. Tim. 3, 10. Tit. 2, 2.
 1. Tim. 4, 12.

1. Tim. 1, 1 *Ἰησ. Χρ. τῆς*
ἐλπίδος ἡμῶν.

1. Tim 2, 5 *εἰς γὰρ θεός,*
εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ
ἀνθρώπων, ἀνθρωπος Χρι-
στὸς Ἰησοῦς.

1. Tim. 2 Fürbitte für
 alle Menschen. Mah-
 nung an Männer und
 Frauen, an *ἐπίσκοποι*
 und *διάκονοι*.

1. Tim. 5, 1 Milde in der
 Leitung, Fürsorge für die
 Witwen, Disciplin im Pres-
 byterium. 1. Tim. 6, 1 ff.
 Gehorsam der Sklaven.

Tit. 3, 1 Gehorsam gegen
 die Obrigkeit.

1. Petrusbrief.

Die übrigen neutest.
 Schriften.

vgl. S. 45 mit Anm.

Gal. 5, 6 *πίστις δι' ἀγά-*
πης ἐνεργουμένη Tab. I,
 50 u. 68.

vgl. Röm. 15, 8. 1. Cor.
 1, 6. Hebr. 2, 3.

vgl. 1. Cor. 8, 6. 12, 5 f.
 10, 17.

1. Petr. 2, 13 f. Gehor-
 sam gegen die weltliche
 Obrigkeit; treuer Ge-
 horsam der Sklaven. Ge-
 horsam der Ehefrauen
 und Liebe und Achtung
 der Männer gegen sie. . .
 1. Petr. 5, 1 ff. Milde und
 liebevolle Leitung der
 Presbyter; Gehorsam
 der Jüngern gegen sie.

Hebr. 13, 7 Gehorsam
 gegen die weltliche Ob-
 rigkeit. Hebr. 13, 17 Ach-
 tung vor den kirchl. Vor-
 stehern. Vgl. auch R. 13, 1.
 Pol. ad Phil. 4—6 u. 12, 3.

b. Epheserbrief und Ignatius.

Ignatius.	Paulin. Epheserbrief.
1) M. 6, 2 εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας.	6, 24 ἐν ἀφθαρσίᾳ (Unverdorbenheit), vgl. Tit. 2, 7 ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν.
2) Phld. 8, 2 κατὰ χριστομαθίαν.	4, 20 ἐμάθετε τὸν Χριστόν.
3) Pol. 6, 2 τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὄπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία, vgl. Tab. I. 72.	6, 11 ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ — 14 θώρακα τῆς δικαιοσύνης — 16 θυρεὸν τῆς πίστεως — 17 περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου — 17 τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, vgl. 1. Thess. 5, 8 θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας.
4) Eph. 1 ὄνομα ὃ κέκτησθε φύσει.	2, 3 τέκνα φύσει ὀργῆς.
5) R. 2 ἀνθρωπαρεσκῆσαι, vgl. Tab. I. 70.	6, 6 ἀνθρωπάρεσκοι, vgl. Col. 3, 22.
6) Tr. 12, 2 πρέπει ὑμῖν τοῖς καθ' ἕνα.	5, 33 ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος.
7) Tr. 10 τινὲς ἄθροι ὄντες.	2, 12 ἄθροι.
8) R. inser. πεφωτισμένη ἐν θελήματι.	1, 18. 3, 9 φωτίζειν, vgl. 2. Tim. 1, 10 u. Joh. 1, 9.
9) Θέλημα resp. θέλημα θεοῦ Eph. 20, 1. R. 1, 1. M. 1, 1. Sm. 1, 1. Eph. u. R. inser.	Das häufige θέλημα τοῦ θεοῦ, 1, 5. 9. 11. 5, 17. 6, 6. vgl. Col. 1, 9. 4, 12. vgl. Hebr. 10, 10. 36. 13, 21 u. 1. Ptr. 2, 15. 3, 17. 4, 2. 19.
10) Sm. 8, 2 τῷ θεῷ εὐάρεστον, vgl. M. 8 εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι.	5, 10 εὐάρεστον τῷ κυρίῳ, vgl. Phil. 4, 18. Col. 3, 20. Tit. 2, 9. Hebr. 13, 21. Röm. 12, 1—2. 14, 18. 2. Cor. 5, 9.
11) Phld. 7 τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται etc. . . . καὶ τὰ κρυπτά ἐλέγχει.	5, 12 ἐλέγχετε· τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν· τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται, vgl. Tab. I. No. 29.

c. Kolosserbrief und Ignatius.

Ignatius.	Kolosserbrief.
1) M. 10, 2 ἀλίσθητε ἐν αὐτῷ.	4, 6 ἅλατι ἡορτυμένος.
2) Tr. 5, 2 ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.	1, 16 ὁρατά καὶ ἀόρατα.
3) Eph. 17 γινώσιν θεοῦ λαβόντες, ὃ ἐστὶν Ἰησ. Χρ.	2, 2 εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ.
4) Sm. 1 καθηλωμένους τῷ σταυρῷ.	2, 14 προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.

d. Ignatius und die Pastoralbriefe.

Ignatius.	Pastoralbriefe.
1) Eph. 1 ἀναζωπυρεῖν.	2. Tim. 1, 6 ἀναζωπυρεῖν.
2) Eph. 2 ἀναψύξαι.	2. Tim. 1, 16 ἀνέψυνξεν.
3) Eph. 9 κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησ. Χρ.	1. Tim. 2, 9 μετ' αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς.
4) Eph. 10 ἐν πάσῃ ἀγνεῖα καὶ σωφροσύνῃ.	1. Tim. 4, 12. 5, 2 ἀγνεῖα. 2, 9. 15 σωφροσύνη.
5) Eph. 14 πίστιν ἐπαγγελλόμενος.	1. Tim. 2, 10 ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν.
6) Eph. 16 πίστιν (obj.) φθείρειν.	1. Tim. 5, 12 πίστιν ἀθετεῖν, vgl. Gal. 1, 23, Tab. I. 51.
7) Eph. 17 μὴ αἰχμαλωτίσῃς ὑμᾶς Phld. 2 αἰχμαλωτίζουσι θεοδρόμους.	2. Tim. 3, 6 αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια.
8) M. 5 ἐὰν μὴ ἀνθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	2. Tim. 2, 11 εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συνζήσομεν, vgl. Tab. I. 38 u. 46.
9) M. 6 διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ.	1. Tim. 4, 6 διακονία Ἰησ. Χρ., vgl. Tab. I. 39.
10) M. 8 Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμοὺν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.	1. Tim. 4, 7 μύθους γραῶδεις, Tit. 1, 14 Ἰουδαϊκοῖς μύθοις. Tit. 3, 9 μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικὰς περιίστασο· εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.
11) M. 11 u. sonst Ἰησ. Χρ. ἡ ἐλπίς ἡμῶν.	1. Tim. 1, 1 Ἰησ. Χρ. τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.
12) Tr. 2 διακόνους — φυλάσσεσθαι δεῖ τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ.	1. Tim. 3, 10 διάκονοι ἀνέγκλητοι ὄντες.
13) Tr. 3 κατάστημα.	Tit. 2, 3 κατάστημα.
14) Tr. 7 καθαρός τῇ συνειδήσει.	1. Tim. 3, 9. 2. Tim. 1, 3 ἐν καθαρῇ συνειδήσει.
15) Tr. 8 προὔπαθῃα.	1. Tim. 6, 11 προὔπαθῃα.
16) Tr. 8 μὴ ἀφορμὰς δίδετε τοῖς ἔθνεσιν.	1. Tim. 5, 14 μηδεμίαν ἀφορμὴν δίδοναι τῷ ἀντικειμένῳ.
17) R. 2 μὴ πλέον παράσχῃσθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ.	2. Tim. 4, 6 ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι vgl. Phil. 2, 17. Tab. I No. 63.

Ignatius.	Pastoralbriefe.
18) R. 9 ἀλλ' ἡλέημαί τις εἶναι.	1. Tim. 1, 13 ἀλλὰ ἡλεήθην, ὅτι vgl. Tab. I. 43.
19) Sm. 1 τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφί- σαντα.	2. Tim. 3, 15 τὰ δυνάμενά σε σο- φίσαι, vgl. 2. Petr. 1, 16.
20) Sm. 4 τέλειος ἄνθρωπος (von Chr.).	1. Tim. 2, 5 ἀνθρώπων ἄνθρωπος.
21) Sm. 4 πάντα ὑπομένω αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος. vgl. Tab. I No. 65.	2. Tim. 2, 10 πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς.
22) Sm. 5 ὃν τινες ἀγνοοῦντες ἀρ- νοῦνται, μᾶλλον ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ.	2. Tim. 2, 12 εἰ ἀρνησόμεθα, κά- κεινος ἀρνήσεται.
23) Sm. 8 ὡς θεοῦ ἐντολὴν und Tr. 13 ὡς τῇ ἐντολῇ.	1. Tim. 6, 14 τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον.
24) Sm. 9 ἀνανήψαι.	2. Tim. 2, 26 ἀνανήψωσιν.
25) Sm. 10 τὰ δεσμά μου ἃ οὐχ ὑπερφηανήσατε οὐδὲ ἐπησχύνθητε.	2. Tim. 1, 16 τὴν ἄλλυσίν μου οὐκ ἐπησχύνθη.
26) Sm. 12 χάρις ὑμῖν, ἔλεος, εἰ- ρήνη, ὑπομονή.	1. Tim. 1, 2. 2. Tim. 1, 2 χάρις — ἔλεος — εἰρήνη.
27) Pol. 1 τῷ δρόμῳ σου.	2. Tim. 4, 7 τὸν δρόμον.
28) Pol. 1 ὡς τέλειος ἀθλητής. Pol. 2, 3 νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής.	2. Tim. 2, 5 ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθ- λήσῃ. 4, 5 νῆφε ἐν πᾶσιν.
29) Pol. 3 ἑτεροδιδασκαλεῖν.	1. Tim. 1, 3. 6, 3 ἑτεροδιδασκαλεῖν.
30) Pol. 4 μηδὲ δοῦλοι φνσιονόσ- θωσαν, ἀλλὰ πλέον δουленέτωσαν.	1. Tim. 6, 2 δοῦλοι μὴ καταφρο- νεῖτωσαν, ἀλλὰ μᾶλλον δουленέτω- σαν.
31) Pol. 6 θεοῦ οἰκονόμοι.	Tit. 1, 7 θεοῦ οἰκονόμον, vgl. 1. Cor. 4. 1 Tab. I. 15 u. 39.
32) Sm. 1. Tr. 12 ἐκ γένους Δαβίδ.	2. Tim. 2, 8 ἐκ σπέρματος Δαβίδ vgl. Tab. I. 49.

e. Ignatius und die Petrusbriefe.

Ignatius.	1. Petrusbrief.
1) Eph. 5 ὑπερφηάνοις ὁ θεὸς ἀντι- τάσσεται.	5, 5 ὁ θεὸς ὑπερφηάνοις ἀντιτάσ- σεται = Prov. 3, 34.
2) Eph. 9 λίθοι θεοῦ πατρὸς und dort das ganze Bild.	2, 5 αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκο- δομεῖσθε, οἶκος πνευματικός, εἰς ἱε- ράτευμα ἅγιον.

Ignatius.	1. Petrusbrief.
3) Eph. 10 Feindesliebe nach dem Beispiel des Herrn.	2, 22. 23 ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἡπείλει.
4) Eph. 12 ἔχνη (Pauli).	2, 21 ἔχνη (d. Hrn.).
5) M. 8 οἱ θειότατοι προφηταὶ ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος.	1, 10 οἱ προφηταὶ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες.
6) Tr. 2 οὐ κατὰ ἀνθρώπους ζῶντες ἀλλὰ κατὰ Ἰησ. Χρ.	4, 6 κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι.
7) Pol. 5 πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω u. sonst.	4, 11 ἐν πᾶσι δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ Ἰησ. Χρ.
8) R. 8 δι' ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς.	5, 12 δι' ὀλίγων ἔγραψα παρακαλῶν.

Ignatius.	2. Petrusbrief.
9) Χρ. ὁ θεὸς ἡμῶν.	1, 2 τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.
10) Eph. 1 ὃ κέκτησθε φύσει. vgl. Tab. II b. 4.	1, 4 θείας κοινωνοὶ φύσεως.
11) Phld. 9 παρουσία τοῦ σωτῆρος.	1, 16 παρουσία Ἰησοῦ Χριστοῦ von der ersten Erscheinung Christi.
12) Tr. 8 δι' οὗ τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τῶν βλασφημεῖται.	2, 2 δι' οὗς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται.
13) Tr. 13 u. Sm. 8 ἡ ἐντολή.	2, 21. 3, 2 ἁγία ἐντολή, ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή.
14) Eph. 12 ὃς (Πλς.) ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν.	3, 16 Παῦλος — ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς.

f. Ignatius und der Hebräerbrief.

Ignatius.	Hebräerbrief.
1) Eph. 17 ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.	6, 18 τῆς προκειμένης ἐλπίδος.
2) M. 3 τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδῶτα.	4, 13 πάντα δὲ γυνὰ καὶ τετραχλησμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.
3) M. 6 ἐν τέλει ἐφάνη.	1, 1 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων. 9, 26 ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. vgl. 1. Cor. 10, 11 Tab. I No. 11.
4) M. 7 ἐπὶ ἐν θυσιαστήριον und Tr. 7 ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ἐστί, καθαρὸς ἐστί.	13, 10 ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχονσι οἱ λατρεύοντες τῇ σκηνῇ, vgl. 1. Cor. 10, 16. 17 Tab. I No. 28.

Ignatius.	Hebräerbrief.
5) M. 9 οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄν- τες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον ἀν- τὸν προσεδόκων καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἡγείρεν ἀν- τοὺς ἐκ νεκρῶν.	11, 16 νῦν δὲ κρείσσονος ὀρέγονται, τοῦτ' ἔστι ἐπουρανίον· διὸ οὐκ ἐπαι- σχύνεται αὐτοῖς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικα- λεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν.
7) Phld. 9, 1 Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς. κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευ- μένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.	vgl. 2, 17. 3, 1. 4, 14. 5, 5. 10. 6, 20. 7, 26. 8, 1. 9, 11. hes. 7, 23—26 οἱ μὲν πλείονες ἱερεῖς — τοιοῦτος ἡμῖν ἔ- πρεπεν ἀρχιερεὺς.
8) Pol. 1 ὡς τέλειος ἀθλητῆς.	10, 32 πολλὴν ἀθλήσιν ὑπεμείνατε, vgl. Tab II d. 28.

g. Ignatius und der Jacobusbrief.

Ignatius.	Jacobusbrief.
1) Pol. 2 τὰ ἀόρατα αἰτεῖ ἵνα σοι φανερωθῇ — ἵνα μηδενὸς λείπῃ.	1, 4 ἐν μηδενὶ λειπόμενοι· εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτεῖται.
2) Eph. 5 γέγραπται γὰρ ὑπερη- φάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται. σπονδάζωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι αὐτῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὧμεν θεοῦ ὑποτασσόμενοι, vgl. Tab. II e. 1.	4, 6 διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερη- φάνοις ἀντιτάσσεται (Prov. 3, 34). ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν· ὑποτά- γητε οὖν τῷ θεῷ· ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ vgl. 1. Petr. 5, 5. 1. Clem. 30, 2. — LXX hat κύριος statt θεός.

Von sämtlichen in Tab. II aufgezeichneten Parallelen lassen nur die-
jenigen zwischen Epheserbrief und Ignatius eine litterarische erinnerungs-
mässige Entlehnung als leicht möglich erscheinen. Die zahlreichen Berüh-
rungen mit den Pastoralbriefen verraten nirgends mehr als eine Gemein-
samkeit eines geistesverwandten christlichen Sprachschatzes. Sind die ein-
zelnen Berührungen zum Beweis litterarischer Entlehnung zu schwach, so
ändert auch ihre verhältnismässig grosse Zahl diesen Mangel an Beweis-
kraft nicht.

Tabelle III.

a. Johannes und Ignatius allein.

Johannes.	Ignatius.
1) Joh. 6, 33 ἄρτος τοῦ θεοῦ (ge- wöhnlich ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vgl. 6, 31. 32. 58).	Eph. 5. R. 7 ἄρτος τοῦ θεοῦ.
2) 13, 20 ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμ- ψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμ-	Eph. 6 πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν,

Johannes.

βάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

3) 12, 31, 14, 30, 16, 11 ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.

4) 8, 28—29 (vgl. 5, 19 u. 12, 49): ἀπ' ἔμαντοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν (vgl. auch Joh. 9, 33).

5) οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστά αὐτῷ ποιῶ πάντοτε (ein scharf eingerahmtes kurzes Herrenwort).

6) 17, 21, 22 ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν, vgl. 10, 30. 38. 14, 11, vgl. Tab. III b. 21.

7) 1, 18 ὁ ᾧν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, vgl. 1, 1 ἦν πρὸς τὸν θεόν. 13, 3 ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.

8) 14, 20 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὑμεῖς γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν, vgl. 16, 14. 17, 5.

9) 12, 32 καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.

10) d. Hass der Welt 15, 18. 17, 14. 1. Joh. 3, 13.

11) 1. Joh. 3, 14 ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

12) 11, 25 ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ, vgl. Joh. 1, 4. 14, 6.

Ignatius.

οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι—ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα.¹⁾

Eph. 17. 19 u. a. ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου.²⁾

M. 7 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνεν τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησε, ἡνωμένος ᾧν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως . . . M. 8 ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρόεστισε τῷ πέμψαντι αὐτόν, vgl. R. 8 Ἰησ. Χρ. τὸ ἀφενδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατήρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.

Eph. 5 ἀνακεκραμμένους αὐτῷ ὡς Ἰησ. Χρ. τῷ πατρὶ (vgl. Sm. 3, 3 ἡνωμένος), ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι συμφωνᾷ ἡ.

M. 7 Ἰησ. Χρ. τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.

R. 3, 3 Ἰησ Χρ. ἐν πατρὶ ᾧν μᾶλλον φαίνεται.

Eph. 9 σταυρὸς Χρ. als μηχανὴ εἰς θεόν. Sm. 1 καθηλωμένους τῷ σταυρῷ.

R. 3, 3 μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῇται ὑπὸ κόσμον.

Sm. 7 συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.

Sm. 4 u. oft. Χρ. τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.

1) Vgl. Mth. 10, 40 ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με (d. οἰκοδεσπότης Mth. 21, 33 ff.).

2) 1. Cor. 2, 6. 8 ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου.

b. Johannes, Ignatius und

Johannes.

1) 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

2) 1, 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, vgl. 5, 26. 6, 33. 35. 11, 25. 14, 6. 1. Joh. 5, 12.

3) 1, 5 φῶς — σκοτία (vgl. 1. Joh. 1) ὥς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. — ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. vgl. 1, 9. 3, 19. 8, 12. 1. Joh. 1, 7. 2, 10.

4) 1, 14 σὰρξ ἐγένετο; 1. Joh. 4, ■ ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι 2. Joh. 7.

5) 1, 17 οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς — ἀλλ' ἐκ θεοῦ.

6) μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρὸς. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1. Joh. 4, 9.

7) Joh. 1, 19 ff.: Johannes [d. Tf.] 20: καὶ ὁμολόγησε ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμι ὁ Χριστός . . . 23: Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου.

8) Joh. 3, 3. 4 ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. λέγει πρὸς αὐτὸν Νικόδημος· Πῶς δύναται γεννηθῆναι ἄνθρωπος γέροντος ὧν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελεθῆναι καὶ γεννηθῆναι u. s. w., vgl. Joh. 1, 13. 3, 6. 8. 1. Joh. 2, 29. 3, 9.

Ignatius.

M. 8 αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών; vgl. γνώμη, στόμα πατρὸς.

Sm. 4 τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. u. a.

R. 6 καθαρὸν φῶς; Phld. 2 τέκνα φωτὸς ἀληθείας; Eph. 19 φῶς ἀνεκλάλητον — ξενισμὸν παρεῖχε ἡ καινότης αὐτοῦ — ὑπερβάλλον τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα.

Sm. 4 τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένον. Sm. 1: ἐν σαρκὶ etc. Eph. 6: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (od. besser ἐν ἀνθρώπῳ θεός).

Sm. 7 υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δόναμιν. Eph. 6 καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. Eph. 18 ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.

R. iscr. μόνος υἱὸς αὐτοῦ.

Sm. 1 βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννον, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ἐπ' αὐτοῦ, vgl. R. 2 den Gegensatz von λόγος u. φωνή!

vgl. Tr. 8 ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς, Tr. 11 οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν u. aus derselben Erzählung ein Anklang, vgl. 9).

1) Diese Tabelle b enthält fast sämtliche Stellen, welche Thoma (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875) zum Beweis für eine Benutzung des 4. Evangeliums durch Justin beibringt und stellt die Parallelen aus Ign. u. A. dazu, nur, um den Mangel an Beweiskraft der Thoma'schen Erörterung klarzustellen; aber um andrerseits

Justin mit Parallelen.¹⁾

Justinus.	Parallelen aus dem N. T. u. d. nachapost. Litt.
Ap. II, 6 ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος u. A.	Ep. ad Diogn. 7, 2 τὸν λόγον τὸν ἅγιον, vgl. auch Athenagor. — Apocal. Joh. 19, 12.
Dial. 6 u. sonst Betonung v. ζωή u. ζῆν. (eschatolog.)	bei Clem. I u. II, Barn. u. Herm. ζωή eschatologisch.
Dial. 17 ἀμώμον καὶ δικαίον φωτός τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος. Dial. 121. 122 φῶς ἐθνῶν, τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἀνατελεῖ.	Barn. 14 ff. φῶς — σκότος. 1. Pe. 2, 9 ἐκ σκοτῶν ἡμᾶς κατέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. P. Eph. 5, 8 τέκνα φωτός. 1. Thess. 5, 5 υἱοὶ φωτός vgl. d. ἀστήρ Mth. 2. Protev. Jac. 21; Clem. Al. Exc. aus Theod. 74 (vgl. Lightfoot zu Eph. 19).
Dial. 45 u. a. γεγέννηται ἄνθρωπος, σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινε.	II. Clem. 9, 5 ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ. Barn. 5, 6. 10. 11 ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι, vgl. 6, 7. Pol. ad Phil. 7, 1, vgl. P. Röm. 1, 3. 1. Tim. 3, 16. Tit. 2, 11.
Ap. I, 63 διὰ θελήματος θεοῦ — διὰ δυνάμεως (d. h. παρθένου); οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένον, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.	vgl. P. Röm. 1, 3.
μόνος ἰδίως υἱός (Ap. I, 23) II, 6 ὁ μόνος κυρίως υἱός, unigenitus (i. Syn- tagma bei Iren. IV, 6, 2 Dial. 105 aus Ps. 21, 21 (LXX).)	Mart. Polyc. 20, 2 παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ u. Testam. Benjamin 9; I Clem. 43, 6 ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνον κυρίου.
Dial. 49 u. 50. 88, 15 Οὐκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος, οὐ οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι (16 d. Zimmermannssohn = Mc. 3, 6.)	Mt. 3, 3 φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε etc. 3, 44 οὕτω γὰρ πρέπειν ἐστὶ ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.
I Ap. 61, 7 καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῇτε, οὐ μὴ εἰσέλ- θητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπασι γεννωμένους ἐμ- βῆναι φανερόν πᾶσιν ἐστίν.	Ps. Clem. Hom. XI, 26 ἀμὴν ὑμῖν λέγω· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῇτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύμα- τος, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν vgl. Clem. Al. Cohort. ad Graec. IX, 82. Paed. I, 5, 12 — vgl. auch 1. Petr. 1, 23 u. Mth. 18, 3. dazu W. Bousset, Evangeliencitate Justins d. M. S. 66 ff.

das Vorhandensein einer gemeinsamen Tradition nachzuweisen, der Johannes den Stempel giebt, an der aber auch Ign. und Justin in verschiedenem Grad Teil haben. Besonders wichtig für Letzteres sind die Nummern: 1, 4, 6, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 21, während 2, 5, 7, 10, 13, 20, 23 allgemein verbreitetes christliches Erbgut enthalten.

Johannes.

9) 3, 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, vgl. Joh. 8, 14. 13, 3. 7, 24. 28. 9, 29. 14, 5. 12, 35. 15, 28.

10) 3, 14 καθὼς Μωσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

11) Joh. 5, 19 οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα, vgl. 8, 29. 12, 49. 5, 30.

12) Joh. 5, 36—38 die Werke Christi zeugen für ihn; Beide φωνή u. εἶδος Gottes... καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι, ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τοῦτω ὑμεῖς οὐ μὴ πιστεύετε.

13) 5, 18. 19 u. 7, 22 das Vorbild Gottes und die Gestattung der Beschneidung am Sabbat als Gründe für die principielle Freiheit vom Sabb.-Gebot.

14) Joh. 6, 27 μὴ τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην — μάννα, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ — 33 ἄρτος τοῦ θεοῦ — 35 ἄρτος τῆς ζωῆς — 54 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἶμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον u. ff.

15) 7, 37. 38 πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. vgl. 4, 14 ὕδωρ ζῶν; ὕδωρ = πνεῦμα.

16) 1. Joh. 3, 8 εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

Ignatius.

Phld. 7 οὐ πλανᾷται τὸ πνεῦμα, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.

vgl. Sm. 1... αὐτοῦ πάθους ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς etc.

M. 7 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνεν τοῦ πατρὸς οἶδεν ἐποίησε ἡνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων . .

Christus γνώμη u. στόμα τοῦ πατρὸς vgl. Pol. 3 ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὄρατόν. Sm. iscr. ἐν λόγῳ θεοῦ — χαίρειν.

Auch Judenchristen haben den Sabbat schon aufgegeben (M. 9).

R. 7 οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου (vgl. Lc. 8, 14); ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πόμα θέλω τὸ αἶμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος, vgl. Phld. 4 εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

R. 7 ὕδωρ ζῶν λαλοῦν ἐν ἐμοί.

Eph. 19 Πῶς ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία — ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν. (20 οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον).

Justinus.	Parallelen aus dem N. T. u. d. nachapost. Litt.
Ap. I, 60. Dial. 64. 91 d. Schlange i. d. Wüste als <i>τύπος σταυροῦ</i> (vgl. d. ἐξ-άρατε σύσσημον Dial. 26 aus Jes. 62, 10).	d. Schlange als <i>τύπος</i> d. Krzs.: Barn. 12, 5 Tert. adv. Marc. III, 18 u. sonst. Sap. 16, 5—12 vgl. Philo Leg. all. II, 20. 21. De agrio. 22.
11) Dial. 56, 25. 26 οὐδὲν γὰρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ὁμιληκέναι, ἢ, ἅπερ ὁ τὸν κόσμον ποιήσας . . . βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.	
Dial. 127 ἄγγελος ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.	
Dial. 29 Schöpfung Gottes am Sabbat.	
Ap. I, 6, 6 οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον καὶ οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγον Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησ. Χρ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχε, οὕτως καὶ τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν . . . ἐκείνου . . . καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.	Aid. IX ἁγία ἄμπελος — ὑπὲρ ζωῆς καὶ γνώσεως — πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον vgl. 1. Cor. 10, 3 πνευματικὸν βρώμα u. πόμα — κοινωνία αἵματος καὶ σώματος — Apoc. 3, 20 εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.
Dial. 69 u. 114 τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν. Dial. 69 πηγὴ ὕδατος ζῶντος.	Barn. 11, 10 ff. d. umwandelnde Taufwasser Apoc. 2, 10. 21, 6. 22, 16. 17. Ep. Lugd. u. Vienne [Eus. V, 1, 22]: τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς.
Dial. 45 πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης ἦν, καὶ διὰ τῆς παρθένου — γεννηθῆναι ὑπέμεινε, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρὸς αἰώνος τὴν ἀρχὴν ὄψις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ.	Barn. 4 μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας vgl. 1. Cor. 15, 26 u. Mth. 2. Clem. Alex. Exc. Theod. 74. vgl. Tab. III b. 3.

Johannes.	Ignatius.
17) 10, 18 ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν (ψυχὴν). ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου.	Sm. 2 ἀνέστησε ἑαυτόν.
18) Joh. 11, 52 οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα εἰσαγάγῃ εἰς ἓν.	Sm. 1, 2 ἵνα ἄρῃ σύσσημον . . . εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ, vgl. M. 10 Χρ., εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.
19) 14, 6 u. 7 οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν εἴδητε vgl. 17, 8 u. 10, 7 ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων u. 15, 15 πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν.	Eph. 17, 2 θεοῦ γνώσις ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ. Phld. 9 αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς etc.
20) 15, 1 ff. ἄμπελος = Chr. ὁ πατήρ = γεωργός.	Tr. 11. Phld. 3 κλάδοι τοῦ σταυροῦ u. φντεία τοῦ πατρὸς.
21) 17, 11. 21 ἵνα ὧσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς — ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, vgl. 10, 30. 38. 14, 11 Tab. III a. 6.	Eph. 5 ἀνακεκραμμένους αὐτῷ ὡς Ἰησ. Χρ. τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι συμφωνῶν ἡ u. M. 7 μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς.
22) 5, 23 ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν, οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν.	Eph. 6 πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα, vgl. Tab. III a. 2.
23) 8, 31 εἰάν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ μου, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε u. 16, 13 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν, vgl. 4, 24 πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ τιμᾷν.	R. 4, 2 μαθητὴς ἀληθείας. Eph. 3 μαθητεύεσθαι. Eph. 6 λαλοῦντες ἐν ἀληθείᾳ — κατὰ ἀλήθειαν ζῆν.
24) 13, 34 ἐντολὴ καινὴ (vgl. 1. Joh. 2, 7. 3, 23. 4, 21. 2. Joh. 4. 5. 6) ἐντολὰς τηρεῖν. Joh. 14, 15. 15, 12 u. oft.	Eph. 9. Phld. 1 ἐντολαὶ Ἰησ. Χρ. Tr. 3. Sm. 8 ἡ ἐντολή.

Justinus.	Parallelen aus dem N. T. u. d. nachapost. Litt.
Dial. 100 ἀνίστασθαι μέλλον . . . ὁ ἀπο τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει.	? Barn. 5, 7 τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας.
Dial. 25 ἐξάρατε σύσσημον εἰς τὰ ἔθνη Dial. 113 die Sammlung des zerstreuten Volks.	Διδ. IX, 4 ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ πλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναθήτω ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περὰ τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν vgl. Tab. IIa. 1 u. 2 und Fragm. VIII, Presbyter bei Irenaeus. Harwey II, p. 372.
Dial. 34 διὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ σταυρωθέντος ἐπιγινόντες τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν. Dial. 121, 13. 17 δι' αὐτοῦ πρὸς τὸν πατέρα προσχωροῦσι, vgl. Ap. I, 63, 5. 19. Dial. 105, 1 u. 106, 1 = Mth. 11, 27.	Mth. 11, 27, P. Eph. 2, 18 vgl. Tab. IIa. No. 7. 2. Clem. 3, 1 ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας. Zu θύρα cf. πύλη Herm. Sim. 9, 12. 1. Clem. 48, 4. Διδ. IX, 2. 3. X, 2. Apoc. 2, 27.
Dial. 110 ἄμπελος φντενθεῖσα ὑπὸ τοῦ πατρὸς (v. chrstl. Volk).	Herm. Sim. 9, 26. Mand. 1 (verwild. Weinstock). Sim. V, 6, 2 ὁ θεὸς τὸν ἄμπελον ἐφύτευσε τοῦτ' ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε vgl. Mth. 20, 1 ff. mit Parall.
Dial. 63 μία ψυχὴ καὶ μία συναγωγὴ καὶ μία ἐκκλησία.	Herm. Sim. IX, 17, 4. 18, 4. 13, 5 u. 7. 1. Clem. 46, 6 vgl. P. Eph. 4, 3—7 (Tab. II a. No. 16) u. Act. 4, 32.
Dial. 136, 10 ὁ τοῦτον ὑβρίζων καὶ μισῶν καὶ τὸν πέμψαντα δηλονότι καὶ μισεῖ καὶ ὑβρίζει.	vgl. Mth. 10, 40. 21, 33 ff. Διδ. XI, 4.
Dial. 39, 11 οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητενμένοι. I. Ap. 6, 4 λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες προσκυνοῦμεν	1. Clem. 31, 2 ἀληθειαν διὰ πίστεως ποιήσας. Herm. Vis. 3, 4 ἐπιμένειν ἐν ἀληθείᾳ. Mand. 3. Sim. IX, 2, 5 πορεύεσθαι ἐν ἀληθείᾳ.
καινὴ διαθήκη Hauptbegriff.	1. Clem. 1, 2. 3, 4. 58, 2. 2. Clem. 8, 4 u. a. Barn. 2, 9; Διδ. oft. Herm. Sim. 13. V, 3, 5. 1. Tim. 6, 14 vgl. Tab. II d. 23.

c. Johannes und Justin allein mit Parallelen.

Johannes.	Justin.	Parall. a. d. N. T. u. d. nachap. Litt.
1) 1, 1 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.	Apol. 2, 6 τὴν ἀρχὴν πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισε καὶ ἐκόσμησεν.	Herm. Sim. IX, 12, 3 V, 6, 5 bes. P. Col. 1, 15. 16. Apoc. 3, 14: ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Ep. ad Diogn. 7.
2) 1, 12 ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. vgl. 11, 52. 1. Joh. 3, 1. 2. 10. 5, 2.	Dial. 123. ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννησαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ — — καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμὲν οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χρ. φυλάσσοντες.	P. Röm. 8, 16. 17. 21. 9, 7. 8. Phil. 2, 15. Eph. 5, 1 (τέκνα ἀγαπητά).
3) 1, 29 ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.	Dial. 89 aus Jes. 53 ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀρθήσεται.	Barn. 5 ἀμνὸς aus Jes. 53 u. oft im N. T. Das ἀρνίον i. d. Apoc. u. Ep. Lug. u. Vienne bei Euseb. V, 1, 10.
4) 7, 12 πλανᾷ τὸν ὄχλον.	Dial. 69, 15 μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαόπλανον.	Mth. 27, 63 ἐκεῖνος ὁ πλάνος.
5) 9, 1 Τυφλὸς ἐκ γενετῆς.	Dial. 69, 13 καὶ τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἴασατο (gerade τυφλὸς fehlt!)	vgl. Barn. 14, 8. 9 aus Jes. 49, 6 ff. u. 61, 1 ff.
6) 14, 29 εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γέννηται, πιστεύητε.	Apol. I, 33, 2 ταῦτα (Geburt Chr.) ὁ θεὸς προεμήνυσε μέλλειν γίνεσθαι, ἵνα ὅταν γέννηται μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προειρηθῆναι πιστευθῇ.	
7) 19, 37 Ὁψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν aus Sach. 12, 10.	Dial. XIV E 32 A. Apol. 1, 52 καὶ τότε ὀψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (nicht vom Lanzenstich).	LXX: ἐπιβλέπονται πρὸς με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Apoc. 1, 7 ὀψεται αὐτὸν ὁ ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.

Johannes.	Justin.	Parall. a. d. N. T. u. d. nachap. Litt.
8) 13, 3 εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξ-ῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει vgl. 17, 18. 3, 35.	Dial. 106, 1 καὶ ὅτι ἠπίστατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ, ὡς ἡξίου.	Herm. Sim. V, 6, 4 ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν πατρὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. vgl. Apoc. 2, 27.

Tabelle. c enthält keine einzige auch nur annähernd eine Entlehnung be-
weisende Stelle; Nummer 1—3, 8 enthalten christl. Gemeingut; 4—6 sind be-
deutungslose Zufälligkeiten, 7 beruht wahrscheinlich auf einer gemeinsamen
Lesart der LXX.

d. Johannes, Ignatius und die andern apostolischen Väter.

Johannes (u. Ign.).	Apostol. Väter.
1) 1. Joh. 5, 6 ὕδωρ u. αἷμα vgl. 19, 34 u. Ign. Eph. 18, 2 ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισγ.	Barn. 11 περὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ σταυροῦ vgl. Herm. Sim. IX, 16. P. Eph. 5, 25. 28. Barn. 12, 1 = 4. Esra 4, 5.
2) 6, 15 καὶ ἔσονται πάντες διδασκοί θεοῦ.	Barn. 21, 6 γίνεσθε θεοδιδάκτοι aus Jes. 54, 13.
3) 14, 15. 23. 24. 1. Joh. 5, 1—3 ἐὰν ἀγαπᾶτε ἐμέ, τὰς ἐντολάς ἐμὰς τηρήσατε vgl. J. Eph. 14, 2: οὐδ' ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ.	1. Clem. 49, 1 ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χρ., ποιησάτω τὰ τοῦ Χρ. παραγγέλματα.
4) Joh 15, 13 μεῖζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ᾗ ὑπὲρ τῶν φίλων. vgl. Ign. R. 7 αἷμα ἃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος u. Phld. 1. Trall. 6.	1. Clem. 49, 6 ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης — διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχε πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν vgl. P. Eph. 5, 2.
5) Joh. 3, 18 ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται vgl. 1. Joh. 2, 19 u. J. Eph. 5 ὁ μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἐαντὸν διέκρι- νειν.	Herm. Sim. 9, 21 ἐὰν δὲ μὴ μετανοήσωσιν ἤδη παραδεδομένοι εἰσίν. vgl. Presbyter bei Irenaeus IV, 30, 1 bei Harnack Patr. apost. opp. I Fragm. VI, 1: semetipsos arguunt.
6) 17, 18 καθὼς ἐμὲ ἀπίστευλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἀπέστειλα αὐτοὺς	1. Clem. 42, 1 οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εἰγγεγλίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησ.

Johannes (u. Ign.).	Apostol. Väter.
εἰς τὸν κόσμον vgl. Ign. Eph. 3, 6 u. oft.	Xp., Ἰησ. Χρ. ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξε- πέμφθη. vgl. Apoc. 2, 27.
7) 1. Joh. 5, 3 αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖται οὐκ εἰσὶ.	Herm. Mand. XII.
8) 20, 28 ὁ θεός μου vgl. bei Ignatius: „ὁ θεὸς ἡμῶν“.	2. Clem. 1, 1 ὡς περὶ θεοῦ 2. Petr. 1, 1 ὁ θεὸς ἡμῶν.

Tabelle d. enthält nur nachapostolisches Gemeingut; Nr. 1, 5, 7, 8 haben die meiste innere Verwandtschaft mit Johannes.

BR
45
T4
v. 12
pt. 3

GRIECHISCHE EXCERPTE

"

AUS

HOMILIEN DES ORIGENES

VON

ERICH KLOSTERMANN, 1870—
h

37-19362

Nachdem zuerst Harris auf die Benutzung Philos durch den Oktateuchkommentar des Prokopios von Gaza aufmerksam gemacht hatte, konstatierte Wendland in seinen Neuentdeckten Fragmenten Philos (Berlin 1891) das gleiche auch in Bezug auf Origenes¹⁾. Zum Beweise stellte er eine Anzahl von Prokops erklärenden Bemerkungen zur Genesis und zum Exodus den entsprechenden Scholien und Kommentarfragmenten des Origenes gegenüber. Dagegen gelang es ihm „nur in einem Falle“ die Benutzung von Homilien desselben nachzuweisen¹⁾.

Wendland hat wie es scheint seine Untersuchung auf Genesis und Exodus beschränkt; es ist ihm daher entgangen, dass wenigstens für ein Buch, den Josua nämlich, hauptsächlich Homilien des Origenes die Grundlage der Prokopschen Excerpte gewesen sind, und zwar so, dass man nicht etwa nur einzelne Ideen benutzt findet, sondern der ganze Gedankengang mehr oder weniger knapp wiedergegeben ist.

Um die Behauptung zu erweisen, setze ich im folgenden der achtzehnten Homilie des Origenes nach Rufinus' lateinischer Übersetzung die dazu gehörigen Stücke des Prokop an die Seite. Der lateinische Text ist nach der Lommatzschen Ausgabe (tom. XI. Berolini 1841) gegeben²⁾, die dort nicht zu findenden Varianten entstammen der ziemlich wertlosen Textgestalt des Rabanus Maurus (ρ , Migne Ser. lat. 108. 1864)³⁾; der griechische nach meiner Vergleichung des codex Monacensis graecus 358 (vgl. Wendland a. a. O. 31) mit einzelnen Emendationen unter Heranziehung der selbständigen⁴⁾ lateinischen Übersetzung (λ , Migne Ser. gr. 87, 1. 1860; μ nenne ich den griechischen Text von Migne = Nikephoros ebenda).

1) Wendland a. a. O. 123: „Pr. 273 A—277 C nämlich stammt aus Or. in Gen. Hom. II.“ „Übereinstimmung“ kommt auch nach Wendland öfter vor.

2) Nur sind die biblischen Citate statt durch „“, durch andern Druck hervorgehoben.

3) Im Walafridus Strabus und der glossa ordinaria ist dieselbe noch weiter verderbt und verstümmelt.

4) Wendland a. a. O. 32. Doch vgl. Fabricius-Harles Bibl. Gr. VIII, 563 Anm. b.

Rufinus.

Prokopios.

**XVIII. De initio divisionis terrae, quae
divisa est ab Iesu, et quomodo accessit
ad Iesum Caleb, et petiit ab eo Hebron.**

- 5 1. Discamus ex lege quam neces-
sarie descripta est terrae divisio, quae
primo per Mozen, secundo etiam per
Iesum dicitur facta, non ut utramque
servemus, sed rationem utriusque dis-
10 centes illam solam teneamus, quae
ab Iesu nostro Domino traditur.

Igitur illam terram, quae est trans
Iordanem, Moses distribuit: hanc au-
tem, quae est terra sancta et terra
15 bona, distribuit Iesus et principes tri-
buum Israel.

Vides ergo, quia, cum coeperit vera
illa haereditas terrae sanctae a Sal-
vatore distribui, adsumuntur etiam
20 principes tribuum veri et spiritualis
Israel. Quos autem putamus esse
principes tribuum nostrarum, vel ec-
clesiae principes, nisi sanctos Apo-
stolos, ad quos dicit Salvator, quia
25 *sedebitis et vos super duodecim thro-
nos, judicantes duodecim tribus Israel?*
[Matth. 19, 28].

Οὐκοῦν κληροδοτεῖ Μω-
σῆς, ἀλλὰ πέραν τοῦ Ἰορ-
δάνου· κληροδοτεῖ δὲ Ἰη-
σοῦς μετὰ τῶν ἀρχιφύ-
λων τοῦ Ἰσραήλ.

Οὕτως Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς
τὴν ἀληθῆ κληροδοσίαν
διδόνς παραλαμβάνει τοὺς
ἀρχοντας τοῦ πνευματι-
κοῦ Ἰσραὴλ τοὺς ἀποστό-
λους, πρὸς οὓς ἔφησεν, ὅτι
καθήσεσθε ἐπὶ θρόνους ἰβ'
κρίνοντες τὰς ἰβ' φυλὰς τοῦ
Ἰσραὴλ [Matth. 19, 28].

4. Edd. M. hoc loco: „Chaleb“. In seqq.
constanter „Caleph“. Ed. Ruaei constan-
ter: „Chebron“. — 7. Moysen (sic ubi-
que) ρ. Abest „etiam“ a libris editis (v. c.
edd. M.), sed reperitur in Cod. Sangerma-
nensi. R. om. ρ. — 9. sed] sed ut ρ. —
11. Iesu nobis nostro domino ρ. — 14. est]
est in ρ. terra bona] Deest „terra“ [Lom-
matsch: „etiam“!] in libris editis (v. c.
edd. M.), sed exstat in Cod. Sangermanensi.
R. — 15. et principes] princeps ρ. — 19. Cod.
Sangerm. „adsumuntur“. Libri editi (v. c.
edd. M.): „adsumuntur“. R.

12. οὐκοῦν cod. λ] om. μ. —
19. nobis distribuit λ.

Rufinus.

Assumitur tamen ad divisionem etiam sacerdos, qui est arcanus et mysticus sermo Dei. Sic enim dicit, 5 quia convenerit Iesus et Eleazar simul ad dividendam terram.

2. Et videamus, quis est, qui primus accepit haereditatem ab Iesu. Caleb, inquit, *filius Ieffone* [Jos. 14, 6]. Hic 10 enim primus petit, et petit certis quibusdam rationibus et verbis, quae descripta sunt: quae verba etiam possunt nos instruere ad salutem.

Primo omnium Caleb interpretatur 15 quasi cor. Quis ergo est quasi cor, nisi is, qui in omnibus intellectui operam tribuit, qui non aliquod membrum corporis ecclesiae esse dicitur, nisi illud, quod est in nobis praeclarius cor: id est, qui omnia cum 20 ratione et prudentia gerit, et ita cuncta dispensat, quasi non sit aliud, nisi cor?

Interpretatur autem et Ieffone pater 25 eius conversio. Hic ergo Caleb filius est conversionis. Quid nisi quia ad Deum conversus, talem ex se fructum proferret, ut cor filium generaret. Est ergo omnis, qui divinis sensibus vacat,

Prokopios.

Παραλαμβάνεται δὲ καὶ Ἐλεάζαρ συνιῶν Ἰησοῦ, τυπῶν ἐκάτερος τὸν ἱερέα καὶ ἄρχοντα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

Πρῶτος δὲ ὁ Χάλεβ εὐκότως ἔτυχε κλήρου.

Ἐρμηνεύεται δὲ ὡς καρδία· ἔστι δὲ οὗτος ὁ πάντα προσέχων τοῖς νοήμασιν, ὁ παρὰ πάντα τὰ μέλη, οἷς ἀπετάξατο, χρηματίζων ὡς καρδία καὶ ὅλος ἀναστοιχειωθείς εἰς ἡγεμονικόν.

Ὁ δὲ τούτου πατὴρ Ἰεφοννή· ἐρμηνεύεται δὲ <ἐπιστροφή· Χάλεβ οὖν> υἱὸς τῆς ἐπιστροφῆς.

7. Cod. Sangerm. „primus accepit“. Libri editi (v. c. edd. M.): „primum cepit“. R. — 9. Edd. M. et R. constanter: „Iesfone“. — 12. 13. etiam nos possunt ρ. — 14. Unus Cod. Ebroicensis: „Primus omnium Caleb. Caleb interpretatus dicitur quasi cor“. R. — 17. aliquod] aliud aliquod ρ. — 27. Edd. Merlini: conversus est, talem etc. — 28. ut] et ρ.

3. συνιῶν Ἰησοῦ] cor ipsius Iesu λ. — 4. τυπῶν κτλ.] quorum uterque figuram sustinet λ. — 5. τὸν υἱὸν] filii λ. — 8. sortem suam λ. — 15. qui omnibus in rebus prudentiae studet λ. πάντα] caeteris λ. — 19. a corde nomen habet λ. — 26. ἐπιστροφή· Χάλεβ οὖν] scripsi, om. cod. λ. μ. — 27. τῆς] om. μ.

Rufinus.

et prudenter cuncta ac rationabiliter agit, Caleb.

Hic primo quidem eruditus a Mose, 5 secundo vero ab Iesu, cui assistebat, cui et dicit: *Tu nosti verbum, quod locutus est Dominus ad Mosen hominem Dei. Tu scis verbum, quod locutus est Dominus* [Jos. 14, 6].

10 Quis enim alius nosse potest verbum, quod locutus est Dominus ad Mosen, nisi Iesus solus? Nemo sic intellexit legem, sicut docuit Iesus. Ipse enim omnia docuit et aperuit, 15 ipse revelavit Paulo, quia *lex spiritalis est* [Ro. 7, 14].

Sicut locutus est, inquit, *de me et de te*. De me, inquit, et de te locutus est Moses. De te quidem, [!] hoc 20 est, quod dixit Dominus: quia *si crederetis Mosi, crederetis utique et mihi: de me enim ille scripsit* [Ioann. 5, 46]. De me vero quod dixit, hoc est de Caleb, qui cor est, certum est, quia 25 de corde scripserit Moses, quippe qui omnia prudenter sapienterque conscripserit.

Ait ergo: *hodie valeo, sicut valebam tunc* [Jos. 14, 11]. Sanctus quippe si- 30 militer valet et in praesentibus et in praeteritis, et in novis et in veteribus, et in Evangeliiis et in lege. Hoc est ergo, quod dicit, valere se hodie sub

Prokopios.

Ἔστι δὲ παίδευμα Μωυσέως καὶ δεύτερον Ἰησοῦ. τί δέ φησι; σὺ ἐπίστη τὸ δῆμα, ὃ ἐλάλησε κύριος πρὸς Μωυσῆν [Jos. 14, 6].

Τίς γὰρ οἶδε τὸν νόμον ὡς Ἰησοῦς ὁ Χριστός; ὃς καὶ ἀκριβῶς ἡμῖν τοῦτον ἀνήπλωσεν.

Ἐλάλησε δέ, φησί, κύριος πρὸς Μωυσέα περὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ [Jos. 14, 6]. *προφητεύει γὰρ Μωυσῆς περὶ τε Ἰησοῦ καὶ τοῦ Χάλεβ ἥτοι ὡς καρδία.*

Ὅς καὶ φησι σήμερον ἰσχύειν ὡς ἔσχει τότε [Jos. 14, 11]. *ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τοῖς λόγοις ἰσχύει ὁ ἅγιος, ἐν τε παλαιῷ καὶ καινῷ, ἐπὶ Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ.*

6. Desunt verba: „cui et“, in ed. Ruaei. — 9. dominus] om. ρ. — 10. potest nosse ρ. — 12. solus Iesus ρ. — 23. 24. Edd. Merlini: hoc est Caleph. — 26. Edd. Merlini: conscripsit. idem ρ.

6. cui inquit λ. σὺ] annon tu λ. — 13. ἀνήπλωσεν] implevit λ. — 21. Χάλεβ ἥτοι μλ] om. cod. — 28. Ὅς καὶ cod. λ] om. μ. — 29. ὡς] + ὅτε cod.

Rufinus.

Prokopios.

Iesu, sicut tunc sub Mose, quia in utriusque testamenti mysteriis cor vigilans valet.

- 5 3. Sed videamus etiam petitionem eius, quam primam poposcit ab Iesu Caleb, filius Ieffone. *Peto a te montem hunc*, inquit, *sicut dixit Dominus in die illa* [Jos. 14, 12]. Nihil humile, vel dejectum sanctus requirit, nihil quod in demersis convallibus jaceat, sed montem quaerit excelsum, sed montem, in quo civitates magnae et munitae sunt.

- 15 Scriptum est enim quia *ibi sunt Machi, civitates magnae et munitae* [Jos. 14, 12]. Et haec poscebat, quia noverat belligerari, sicut scriptum est: *civitates munitas occupabit sapiens, et*
20 *destruet munitionem, in qua confidebant impii* [Prov. 21, 22].

- Putas cum haec diceret Salomon, hoc nos volebat docere, quia *sapiens caperet civitates, et munitiones destrueret* ex lapidibus constructas? An illud potius indicat, quod civitates et muri sunt impiorum dogmata, et syllogismi philosophorum, quibus adstruunt impia quaeque et divinae legi contraria,
30 quae apud paganos vel barbaros observantur?

Ἀλτεῖ δὲ οὐρος — χαμαι-
πετὲς ἐθέλων οὐδέν —
ἐν ᾧ πόλεις μεγάλαι καὶ
ὄχρραι.

Ὡς εἰδὼς πολεμεῖν πρὸς
τοὺς Ἐνακείμ· πόλεις γὰρ
ὄχρρας ἐπέβη σοφὸς καὶ ἐπ-
έβη τὸ ὄχρῳμα, ἐφ' ᾧ ἐπε-
ποίησαν οἱ ἄσεβεῖς [Prov.
21, 22].

Φησὶ γὰρ Σολομών· σο-
φὸς πόλεις ὠχύρωσε καὶ κα-
θεῖλε τὰ ὄχρῳματα, δηλαδὴ
τοῖς μετὰ πιθανότητος
λόγους ἀπατᾶν δυναμέ-
νους.

9. humile] Edd. Merlini: inutile. — 12. sed²] et ρ. — 14. sunt] om. ρ. — 16. Edd. M. et R. „Machi“. Vulgata: „Enacim“. — 18. belligerare ρ.

5. δέ] om. μ. — 15. sibi pugnandum esse λ. — 16. Anacim. de quibus scriptura indicat, quod λ. — 22. nam Salomo quoque λ. — 23. 24. καθεῖλε μλ] καθαίρει cod — 26. λόγους cod. λ] λόγου μ.

Rufinus.

Sed et illa in his deputanda sunt,
et civitates munitae esse, atque in
montibus collocatae, quae haeretici in
5 Scripturarum assertionibus, veluti in
altis montibus, collocant. Istas ergo
civitates sapiens quisque verbum prae-
dicans destruxit, et urbes mendacii
veritatis ariete subvertit, sicut Aposto-
10 lus Paulus dicebat: *cogitationes de-*
struentes, et omnem altitudinem, quae
se extollit adversus scientiam Dei [2. Cor.
10, 5].

Ita ergo etiam nunc hic sapientis-
15 simus Caleb assistit ante Iesum, et
promittit valere se ad bellum, et
promptum esse ad proelium: et ideo
deposcit permitti sibi velut dispu-
tandi facultatem, ut congregiatur cum
20 dialecticis saeculi, cum iis, qui pro
veris falsa confirmant, ut eos confu-
tet et superet, et subvertat omnia,
quae illi falsis assertionibus constru-
xerunt. Ideo denique videns alacrita-
tem eius, *benedicit*, inquit, *eum* [Jos.
25 14, 13], scilicet quod talia deposcat, et
audeat.

Sed et tu si vis dare operam stu-
diis, et legem Dei prudenter medi-
30 tari, et effici cor in lege Dei, potes
istas magnas et munitas urbes, id
est, [!] assertiones subvertere falsitatis,
ut et tu merearis benedici ab Iesu,
et accipere ab eo Hebron.

Prokopios.

Οὕς ἐν ὄρει φησὶν, ἐπεί-
περ, ὑψώματά εἰσιν ἐπαι-
ρόμενα κατὰ τῆς γνώσεως
τοῦ θεοῦ [2. Cor. 10, 5].

Ταῦτα Χάλεβ ἱκανὸς
εἶναι καθαιρεῖν ἐπαγγέλ-
λεται· ἐφ' ὅπερ αὐτὸν εὐ-
λόγησεν Ἰησοῦς [Jos. 14, 13].

2. Edd. Merlini: in iis. et illa] illa ρ.
— 7. verbum] + veritatis ρ. — 8. destruit
ρ. — 16. se valere ρ. — 22. Edd. Merlini:
ut subvertat. — 25. benedicit] praem. Ie-
sus ρ. — 34. ab eo] om. ρ.

Rufinus.

Prokopios.

Interpretatur autem Hebron conjunctio, vel conjugium. Per quod potest fortasse illud ostendi, quod spe-
 5 lunca duplex comparata ab Abraham patriarcha in ea est, in qua conjugia patrum et reliquiae eorum jacent, id est, Abraham cum Sara, Isaac cum Rebecca, Iacob cum Lia.

10 Meruit ergo Caleb patrum reliquias in haereditatem suscipere, sine dubio quia per sapientiam, quae in eo erat, qua vigeat et sub Mose et sub Iesu, intellexerat conjunctionis ipsius ratio-
 15 nem, et perspexerat, quid esset causae, quod cum Abraham sola Sara ibi jaceret, et neque Agar neque Cethura ei meruisset adjungi: vel quid esset causae, quod cum Iacob sola Lia ja-
 20 cere videretur, et neque Rachel, quae amplius fuerat dilecta, neque aliqua ex concubinis in sepulchro ei fuerat copulata. Ipse ergo in memoriis patrum haereditatem capit prudens et
 25 sapiens Caleb. Ipsi Iesus Enachitarum gentis metropolin tribuit Hebron, et efficitur ei sors usque in hodiernum diem [Jos. 14, 14].

Utinam et mihi daretur sors Abraham et Isaac et Iacob, et efficeretur
 30 meus Deus meus, sicut effectus est

Χεβρών δὲ ἐρμηνεύ-
 εται συζυγή· τὰ γὰρ ὅσα
 τῶν πατέρων ἐκεῖ κατὰ
 συζυγίαν ἀπόκειται, Ἀβρα-
 ᾶμ καὶ Σάρρας, Ἰσαὰκ
 καὶ Ρεβέκκας, Ἰακώβ καὶ
 Λείας

Δίδωσιν οὖν τὴν τιμὴν
 τῶν πατέρων τῷ Χάλεβ
 καθαιρεῖν τοὺς ἄλλοφύ-
 λους ἐθέλοντι.

15. Edd. Merlini: quid ei esset causae, quod etc. — 25. Edd. Merlini: aenachitarum gentis. — 30. 31. Cod. Sangerm. „efficeretur meus Deus meus“. Libri editi (v. c. edd. M.): „efficeretur Deus meus“. R.

2. δέ] om. μ. 3. συζυγή] ἢ συζυγία μ. τὰ γάρ] φασὶ δὲ ὅτι τὰ μ. — 4. κατὰ συζυγίαν] comparia seu conjugalia λ. ἐκεῖ ἐστὶ κ. σ. ἀποκείμενα μ. — 10—13. om. μ. — 10. τιμὴν] nomine ac honore λ.

Rufinus.

Prokopios.

Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus
Iacob, in Christo Iesu domino nostro,
cui est gloria et imperium in saecula
saeculorum. Amen!

Der Beweis dürfte damit erbracht sein. Ganz die gleiche
Art der Benutzung ist nun für die sämtlichen Homilien von
der sechzehnten bis zur sechsundzwanzigsten zu constatieren:

Rufinus.

Prokopios.

Hom. 16, 1.	<i>Καὶ Ἰησοῦς — ἐπιλανθανόμενος</i> [M 1024 BC].
Hom. 16, 3.	<i>Καὶ ἡ γῆ — ὑποταγέσεται</i> [1024 CD 1025 A].
Hom. 16, 4.	<i>Πολλῶν δὲ</i> [δὲ om. μ] <i>τῶν — τῆς συνκῆς αὐτοῦ</i> [1025 A].
Hom. 17, 1.	<i>Καθόλου — κληροδοσίαν</i> [1025 BC].
Hom. 17, 2. 3.	<i>Τῶν δὲ</i> [δὲ om. μ] <i>κληρονομιῶν — ἀνακράσεως</i> [1025 CD 1028 A].
Hom. 18, 1. 2. 3.	cf. oben [1028 ABCD].
Hom. 19, 1.	<i>Καὶ ἡ γῆ — τὸν ἐν αὐτῷ</i> [αὐτῷ μ] [1028 D].
Hom. 19, 2.	<i>Τεσσάρων δὲ</i> [δὲ om. μ] <i>ὄντων — ὁ κύριος</i> [1028 D 1029 A].
Hom. 19, 3.	<i>Καὶ προσαναβῆναι — ἐρμηνεύεται</i> [1029 AB].
Hom. 19, 4.	<i>Ἰδωμεν δὲ</i> [δὲ om. μ] <i>καὶ — ἐν γῇ ἁγία</i> [1029 BC].
Hom. 20, 3. 4. 5. 6.	<i>Καὶ προσῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰοῦδα πρὸς Ἰησοῦν</i> [Καὶ — Ἰησοῦν om. μ]. <i>Πρὸ τῆς μερίδος — ἡρμήνευσαν</i> [1029 CD 1032 ABCD].
Hom. 21, 1. 2.	<i>Καὶ ὁ Ἰεβουσαῖος — δυνάμενον</i> [1033 ABC].
Hom. 22, 1. 2. 3. 4.	<i>Τρίτον δὲ φησιν — προσθήκη κυρίου</i> [1033 CD 1036 AB].
Hom. 22, 5.	<i>Οἱ καὶ λέγουσιν</i> [Οἱ κ. λ. om. μ] <i>ἵππος ἐπίλεκτος</i> [ἐκλεκτός μ] — <i>πολεμικός</i> [1036 B].
Hom. 22, 6.	<i>Καλῶς δὲ</i> [δὲ om. μ] <i>εἰρητο — τοῦ Χριστοῦ</i> [1036 BC].
Hom. 23, 1. 2. 3. 4.	<i>Καὶ ἐξεκκλησιάσθη</i> [ἐκκλ. μ] — <i>τῶν πραγμάτων</i> [1036 CD 1037 AB].

Rufinus.

Prokopios.

- Hom. 24, 2. 3. Ὅρα δὲ [δὲ om. μ] τὸν — τύπον γερόμε-
νον, ἐν ᾧ κατοικῶν ἐξαιρέτως *** [ἐν
ᾧ κ. ἐξ. *** om. μ] [1037 BC].
- Hom. 24, 1. Καὶ ὁ Ἀμορραῖος — ἰσχύουσιν [1037 D
1040 A].
- Hom. 25, 1. Καὶ προσήλθοσαν — Μεραρί [1040 AB].
- Hom. 25, 3. 4. Καὶ νῦν δὲ — οἰκονομίας [1040 BCD].
- Hom. 26, 2 [fin.]. Τότε συνεκάλεσεν — καθαιρεθέντος [1040 D
1041 A].
- Hom. 26, 3. Οὗτοι δὲ καὶ — Ἰησοῦς ὁ ἀληθινός· αὐτῷ
ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν [αὐτῷ —
ἀμήν om. μ] [1041 ABC].

Nur zwei Stücke des Prokop zwischen 1024 B und 1041 C gehen nicht auf die gleiche Quelle zurück, nämlich Δότε ἐξ ὑμῶν [ἡμῶν μ] — σαφέστερον und χειμάρονον — ῥαθυμησάντων [1025 B].

Sonderbarerweise ist das Verhältniß beinahe umgekehrt in der ersten Hälfte des Buches; eine wirkliche Benutzung der Origeneshomilien ist hier nur auf kleine Strecken zu constatieren, und zwar kommen, wie es scheint, nur die vier ersten Homilien in Betracht. Daneben finden sich in einzelnen Stücken Anklänge, die nicht viel beweisen, die überwiegende Mehrzahl aber der erklärenden Scholien hat mit Origenes gar nichts zu thun. Die unzweifelhaft entlehnten Stellen sind folgende:

Rufinus.

Prokopios.

- Hom. 1, 3. Τετελεύτησε Μωυσῆς — τοὺς προφήτας [993 A].
- Hom. 2, 4. Τὴν ἔρημον — γερόμενα [993 BC] ¹⁾.
- Hom. 1, 4. Ἐπισιτισμὸν — διαβάσεως· οὐ γὰρ ὡς ἐκ-
λείποντος τοῦ μάννα μετὰ τὴν διάβασιν
***** ἐκείνον γὰρ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἕως
τὸ πάσχα τετέσαντες ἔφαγον ἄζυμα τότε
πρῶτον φαγόντες γενήματα γῆς [pro οὐ
γὰρ — γῆς: καὶ μετ' ὀλίγα μ] [996 B].

1) Vgl. jedoch Theodoret zu diesen beiden Stellen.

Rufinus.

Prokopios.

Hom. 3, 4, 5.

Τίπος — ἄνω
Αὐτὴ δὲ δεξαμένη καὶ [αὐτὴ
— καὶ om. μ] προφητὶς —
ὑμῖν
Τοιγαροῦν καὶ [τ. κ. om. μ]
ἄξια — συναριθμήσας

[1000 BC].

Εἰς τὴν ὀρεινὴν — θεάσεται
Ἀθροῖ ἐσμεν — σημαίνεται

[1001 BCD].

Hom. 1, 3, 4.

Ἵνα — σύμβολον
Τὸ δὲ ὕδωρ — συνέλθοιεν

[1004 ABC].

Hom. 4, 1, 2, 3.

Ὅσπερ δὲ — κατακαύσει σε [1005 CD. 1008 A]
Καὶ τάχα — πήχεων.

Hom. 4, 4.

Διαπερῶσι δὲ [δὲ om. μ] — πληγὴ [1009 B].

Hom. 1, 5.

Μουσῆς δὲ οὐκ — τροπώσομαι [1020 D
 1021 A] ¹⁾.

Auffallend häufig sind im Josua- und im Richterkommentar des Prokop die Verweisungen auf (Josephus und) Eusebius. Von letzterem wird öfter das Buch *περὶ τοπικῶν ὀνομάτων* citiert; die wichtigste Stelle, die von ihm handelt und im Index nicht erwähnt wird, findet sich zu Richter 5, 23 [1064 A]:

Τὴν δὲ Μαρώς οὐκ εὐρίσκομεν
οὐκ ἐν ταῖς κληρουχίαις
οὐκ ἐν ταῖς Ἑβραϊκαῖς ἐρμηνείαις
οὐκ ἐν τῷ περὶ τοπικῶν ὀνομάτων;

denn wahrscheinlich stecken in den beiden ersten die Titel zweier von Eusebius selbst am Anfange von *περὶ τοπικῶν ὀνομάτων* citierten Werke (vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, 574).

1) Die eigentümliche Reihenfolge erklärt sich wohl daher, dass Origenes in der ersten Homilie die Quintessenz seiner ganzen Josuaerklärung bietet und bei der Gelegenheit die dafür wichtigen Stellen des ganzen Buches kurz durchspricht.

Deutliche Anklänge an Origenes finden sich noch in folgenden Prokopstellen: *Πᾶς ὁ [ὁ om. μ] τόπος — ἀξίους* [993 AB] cf. Hom. 1, 6, 2, 3. *Καὶ ὥσπερ — αἰῶνος* [993 C] cf. Hom. 1, 5. *Καὶ τῷ Πουβλί — καὶ Ἰησοῦ* [996 D 997 AB] cf. Hom. 3, 1, 2.

Den eigentümlichen Befund nun, dass Prokop von den 26 Homilien des Origenes zum Josua nur die ersten vier und die letzten elf benutzt, diese aber in so gründlicher Weise, dass in einzelnen Fällen selbst die Textkritik Anregungen empfangen kann, diesen Befund in einer irgendwie über blossse Vermutung hinausgehenden Weise zu erklären scheint mir augenblicklich noch nicht möglich. Ich habe mich daher mit der Feststellung des Factums begnügt.

Wie verhalten sich aber die Texte des Rufin und Prokop zu dem Originale des Origenes? Titel ¹⁾ und Vorrede des griechischen Werkes bezeugen, dass sein Verfasser aus seiner früheren Katene einen Auszug geben wollte, in welcher er die Autoren wörtlich ²⁾ angeführt hatte, und die ihm zu umfangreich geraten war ³⁾. Diesmal liess er daher vor allem von mehreren übereinstimmenden Erklärern nur einen reden, kürzte aber auch sonst. Wir werden also nicht daran verzweifeln dürfen mitunter noch leidlich den Wortlaut der Quellen vorzufinden, wenn auch häufiger der Sinn kurz wiedergegeben sein wird, und nur einzelne Schlagwörter noch an das Original erinnern. Dem entspricht auch der Befund an der achtzehnten Homilie, wo man streckenweise keinen erheblichen Unterschied zwischen dem Umfange des Lateiners und dem des Griechen bemerken wird.

Andrerseits ist uns zwar das ausdrückliche Zeugnis des Rufinus erhalten:

illa, quae in Iesum Nave . . . scripsimus, simpliciter ut invenimus et non multo cum labore transtulimus.

1) Photius' cod. 206 sagt im Titel freilich nichts von der *ἐκλογῶν ἐπιτομή*; dort heisst es:

Προκοπίου σοφιστοῦ ἐξηγητικαὶ σχολαὶ εἰς τε τὴν ὀκτάτευχον τῶν παλαιῶν γραμμάτων καὶ εἰς τὰς βασιλείας καὶ δὴ καὶ τὰ παλαιόχρονα.

Dem Inhalte nach muss seine Handschrift also der Münchener durchaus gleich gewesen sein.

2) *ἐπὶ λέξεως* cod.; Nikephoros las fälschlich *ἐπιλέξεται* und half sich mit der kräftigen Konjektur *ἀντολεξεῖ*!

3) Vgl. Wendland a. a. O. 30 und besonders Cohn J. pr. Th. 1892, 475 ff., der die glanzvolle Vermutung aufstellt, jene frühere Katene sei identisch mit der in zahlreichen Handschriften zum Oktateuch erhaltenen Katena Lipsiensis.

Er stellt sein Verfahren hier in Gegensatz zu dem namentlich beim Leviticus angewandten, wo er sich bemüht hat zu

supplere ea, quae in auditorio ecclesiae ex tempore, non tam explanationis, quam aedificationis intentione perorata sunt

adimplendi quae deerant, ne pulsatae quaestiones et relictæ, quod in homiliatico genere ab illo saepe fieri solet, latino lectori fastidium generarent.

Dort hatte er soviel an Form und Inhalt geändert, dass man ihm zurief

quoniam plurima in iis tui operis habentur, da titulum nominis tui!

Wenn er nun demgegenüber sein Verfahren im Josua eine einfache Übersetzung nennt, so folgt daraus nur, dass er Zusätze und Änderungen von grösserer Bedeutung hier nicht nötig gefunden hat, nicht aber, dass er der Vorlage Wort für Wort folgt.

Dass es so ist, beweist der glücklicherweise in der Philologie griechisch erhaltene erste Abschnitt der zwanzigsten Homilie aufs schlagendste. Wenn man diesen mit Rufins Übertragung verglichen hat, wird man anerkennen, dass, wenn im Prokop nur verschieden stark verkürzte Excerpte aus Origenes vorliegen, Rufin uns eine erweiternde Paraphrase überliefert hat.

Möge man aus dem vorstehenden¹⁾ den schon von Wendland formulierten Satz aufs neue entnehmen, dass eine Vorbedingung für die Herausgabe der griechischen Kirchenväter die Rekonstruktion der *ἐκλογαί* des Prokop ist.

1) Ob in den übrigen Büchern des Octateuch, abgesehen von Genesis, Exodus und Josua eine ähnliche Benutzung der Origeneshomilien zu konstatieren ist, bleibt zu untersuchen. Bei flüchtigem Durchblättern habe ich z. B. fast die ganze achte Homilie zum Leviticus im Prokop vorgefunden.

114489

114489

BR Goltz, Eduard Alexander
45 Ignatius von Antiochien
T4 als Christ und Theologe
v.012
pt.3

DATE DUE	BORROWER'S NAME
AP 7 '71	

Goltz...
Ignatius...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

